بحوث في فقه الإمامية

1

الدر النضيد

في

الاجتهاد والاحتياط والتقليد

الجزء الأول

لإقا خدمة الفقه والدين

محمد حسن المرتضوي اللنكرودي

بسم الله الرحمن الرحیم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید

کاتب:

محمد حسن اللنگرودی

نشرت فی الطباعة:

انصاریان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد المجلد ۱

اشارة

نام كتاب: الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد

موضوع: فقه استدلالى

نويسنده: لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى

تاريخ وفات مؤلف: ۱۴۲۶ ه‍ ق

زبان: عربى

قطع: وزيرى

تعداد جلد: ۲

ناشر: مؤسسه انصاريان

تاريخ نشر: ۱۴۱۲ ه‍ ق

نوبت چاپ: اول

مكان چاپ: قم- ايران

ملاحظات: شرح استدلالى عروة الوثقى سيد كاظم يزدى

الجزء الأول

[مقدمة التحقيق]

الإهداء

الى حجة اللّه. و خليفته، و بقية اللّه فى أرضه، إلى من له الولاية المطلقة الإلهية، إلى ناشر لواء العدل، الى العدل المجسم الى الامام المهدى المنتظر، حجة بن الحسن العسكرى، عجل اللّه فرجه الشريف و جعلنى من كل مكروه فداه.

أقول بلسان الحال و المقال يٰا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنٰا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنٰا بِبِضٰاعَةٍ مُزْجٰاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنٰا إِنَّ اللّٰهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ «۱».

تصدق علينا بالقبول. و ان تغمض عما فيه من الاشتباه و القصور و أوف لنا الكيل بان تشفع لنا عند اللّه تعالى شفاعة حسنة مقبولة.

اللهم كن لوليك الحجة بن الحسن صلواتك عليه و على آبائه فى هذه الساعة و فى كل ساعة وليا و حافظا و قائدا و ناصرا و دليلا، و عينا حتى تسكنه أرضك طوعا و تمتعه فيها طويلا اللهم اجعلنى من أنصاره و أعوانه و الذابين عنه و المستشهدين بين يديه آمين يا رب العالمين.

المؤلف

---

(۱) يوسف ۱۲: ۸۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۷

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

کلمة المؤلف

الحمد للّه رب العالمین، و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطیبین الطاهرین، و اللعنة الدائمة علی أعدائهم أجمعین من الان الی قیام یوم الدین.

و بعد فمن منن اللّه تعالی علی هذا العبد المفتاق الی ربه الغنی السید محمد حسن المرتضوی اللنگرودی ابن سماحة فقیه أهل البیت آیة اللّه السید مرتضی الحسینی اللنگرودی تغمده اللّه بغفرانه: ان وفقه للبحث و المذاکرة حول السفر النفیس و الکتاب المنیف، و هو کتاب العروة الوثقی، تصنیف فقیه عصره، و وحید دهره سماحة آیة اللّه العظمی السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (قدس اللّه سره) فأستعین منه تعالی و ابتهل الیه: ان یوفقنی و یلهمنی الصواب و أعوذ به تعالی: ان أضل، أو أضل من یحضر بحثی و مذاکرتی، و من یطالع ما یصدر منی، و یمثله قلمی القاصر.

و کان شروع البحث و المذاکرة یوم الأربعاء حادی عشر ربیع الثانی من شهور سنة ألف و ثلاثمائة و خمس و تسعین (۱۳۹۵) هجریة قمریة، فی قم المحمیة حرم أهل البیت. و عش آل محمد (علیهم السلام).

ثم انه بعد ما انتهینا فی مباحثنا الأصولیة إلی مبحث الاجتهاد و التقلید رأینا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸

أولا: ان یجری البحث علی ما هو المتعارف لدی المشایخ فی هذا البحث، و لکن بعد المشورة مع الأعزاء، و شرکاء البحث تمایلوا الی جعل محور البحث فروع تقلید هذا الکتاب المستطاب لاشتماله علی کثیر من فروع التقلید المبتلی بها و جملة من مسائل الاحتیاط، و لکن مع التعرض لبعض مسائل الاجتهاد التی لم یتعرض لها المصنف قدس لکون کتابه رسالة عملیة.

فحمدت اللّه علی هذه الموهبة فابتهل الیه حیث سهل لنا تجدید العهد بما أسلفناه، و تحریره، و تهذیبه، و اضافة ما بدئ، أو یبدوا إن شاء اللّه خلال البحث و المذاکرة، فإن وقع موقع القبول فهو من فضل اللّه تعالی یؤتیه من یشاء، و الا فمن قصور الباع و قلة البضاعة فإن کل إناء یترشح بما فیه، و المعروف بقدر المعرفة.

و علی کل أسئله تعالی ان یمن علیّ بقبول حسن و یجعله ذریعة یرتقی بها لنیل بعض المقاصد و المطالب، و یجعله ذخیرة لیوم لا ینفع فیه مال و لا بنون الا من اتی اللّه بقلب سلیم و سمیته ب- الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید- انه خیر موفق و معین.

قم المشرفة- محمد حسن المرتضوی اللنگرودی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۹

[مقدمة الماتن]

بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه رب العالمین و صلی اللّه علی محمد خیر خلقه و آله الطاهرین.

و بعد فیقول المعترف بذنبه المفتقر إلی رحمة ربه محمد کاظم الطباطبائی: هذه جملة مسائل مما تعم به البلوی (۱)، و علیها الفتوی جمعت شتاتها، و أحصیت متفرقاتها عسی ان ینتفع بها إخواننا المؤمنون و یکون ذخرا لیوم لا- ینفع فیه مال و لا- بنون، و اللّه ولی التوفیق.

---

(۱) أقول: و قد صار بعض مسائله فی زماننا خارجة عن محل الابتلاء کالأحکام المتعلقة بالعبید و الإماء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۰

....

أقول: و لیعلم ان بعض المسائل التی ذکرت فی الکتاب المستطاب و ان کان مما یبتلی بها حال تصنیف الکتاب الا انه صار فی زماننا خارجا عن محل الابتلاء، کالأحکام المتعلقة بالعبید و الإماء المذکورة فی کتاب النکاح و غیره.

ثم ان المسائل المبتلی بها لیست علی نسق واحد، فان فیها ما یکون کثیر الدوران و هو واضح إلی النهایة و منها ما یکون قلیل الدوران نادرا جدا ملحقا بالعدم کبعض فروع العلم الإجمالی، و قسم ثالث متوسط بینهما یجده المتتبع فی الفقه.

و لا یخفی انه لم یرد قدس بقوله و علیها الفتوی: الفتوی المقابل للاحتیاط، و الاشکال، و التوقف، لأنه لیس له قدس سره و لا لغیره من الفقهاء، فتوی صریح فی جمیع المسائل و الفروع الفقهیة فربما یناقشون فی المسئلة و یشکل علیهم أمرها، و یتأملون فیها إلی ان یحتاطوا فیها، بل المراد: ان المسائل المذکورة فی کتابه الشریف معنونة بین الأصحاب و مطرح لانظارهم الشریفة.

و قوله قدس: جمعت شتاتها و أحصیت متفرقاتها: یشیر الی تحمل المشاق فی تدوینه و هو کذلک، و لعمر الحق ان کتابه هذا من أحسن ما صنف فی بابه، حاو لفروع لا تجد کثیرا منها فی کتب الأصحاب إلا بعد الفحص و التنقیب کیف لا؟!! و هو مصنف الفقیه المقدم فی عصره فقیه أهل البیت رئیس الملة و الدین، و من خضع له الموافق و المخالف- و قد قیل فی حق الکتاب و مصنفه: انه خیر مصنف لخیر مصنف.

ولیته قدس یتم علی منواله سائر أبواب الفقه، أو یتمه بعض المشایخ اللاحقة تتمیما للفائدة، و من المؤسف جدا وقوع کتابه القیم ناقصا مقتصرا علی بعض کتب الفقهیة کما هو الشأن فی کثیر من الکتب الفقهیة لأصحابنا المتأخرین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱

....

و بالجملة قد أکب علی کتابه القیم منذ تدوینه فحول العلماء، و أکابرهم فجعلوه محور ابحاثهم الفقهیة و دراساتهم العمیقة، و افکارهم القیمة، فمنهم من اکتفی بتدریسه و المذاکرة حوله، و منهم من علق علیه و تعرض لمواقع النظر بعنوان التعلیقة و التحشیة، و منهم من لم یکتف بذلک الی ان شرحه شرحا مختصرا مفیدا، أو مفصلا غیر ممل، فجزاهم اللّه عن الإسلام و اهله خیر الجزاء. اللهم متّعنا بانظارهم الشریفة و آرائهم السدیدة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳

[مسئلة ۱- وجوب الاجتهاد أو التقلید أو الاحتیاط علی المکلف فی العبادات و المعاملات]

اشارة

مسئلة ۱- یجب (۱) علی کل مکلف (۲) فی عباداته، و معاملاته (۳) ان یکون مجتهدا، أو مقلدا، (۴) أو محتاطا (۵)

---

(۱) بحکم العقل الارتکازی.

(۲) ملتفت.

(۳) المراد بالمعاملة حیث تطلق قبال العبادة معناها الأعم فتعم السیاسیات و العادیات، فالمراد بها جمیع ما لا یعلم حکمه من الأفعال، و التروک المبتلی بها عادة و لا یحتاج الی التقیید کما توهم.

(۴) یعنی فی غیر الیقینیات و الضروریات کما یصرح به فی المسئلة السادسة.

(۵) المراد بالاحتياط هنا الإتيان بجميع ما يعتبر دخله فعلا أو تركا فيكون فى عرض الاجتهاد و التقليد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١۴

....

أقول: المراد بالمكلف من وضع عليه قلم التكليف و هو العاقل البالغ فان العقل، و البلوغ معتبران فى جميع التكاليف الشرعية.

يدل على ذلك مضافا الى نفى الخلاف بل الإجماع المستفيض بل المتواتر، بل اتفاق المسلمين: الكتاب العزيز، و السنة المستفيضة، بل المتواترة. و قد أورد شيخنا الحر العاملى (ره) فى البابين- الثالث و الرابع- من أبواب مقدمات العبادات من كتاب الوسائل اخبارا يستفاد منها اشتراط العقل فى تعلق التكليف، و فى بعض أبواب الشهادة، و الوصايا، و الحجر، و ميراث الأزواج، و الوقوف، و الصدقات و مقدمات النكاح الى غير ذلك من الأبواب: اخبارا يستفاد منها اشتراط التكليف بالاحتلام، أو إنبات الشعر الخشن على العانة، أو إكمال الذكر خمس عشرة سنة، و الأنثى تسع سنين.

و قد تعرضنا حال البحث و المذاكرة للأخبار الواردة فى المسئلة، و التوفيق بين متعارضاتها، أو الترجيح للمختار منها، و كلمات الأصحاب و ما هو المختار فيها.

البلوغ و علاماته

و كان يعجبنى إيراد ما ألقيناه فى مجلس المذاكرة فى طليعة هذه الرسالة، و لكن حيث طال البحث بنا حولها فصارت رسالة فى حد نفسها طوينا عنها كشحا لئلا يمل انظار المراجعين فى هذا الكتاب، فان ساعدنا المجال نحررها و نجعلها فى معرض الاستفادة إن شاء اللّه تعالى.

و لكن بدا لنا بلحاظ ان ما لا يدرك كله لا يترك كله- إيراد حاصل ما أوردناه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١۵

....

فى تلك الرسالة فلعله لا- تخلو عن فائدة و هو: ان المراد ببلوغ الإنسان بلوغ الحلم و الوصول الى حد النكاح، بسبب تكون المنى و تحرك الشهوة و النزوع الى الجماع و إنزال الماء الدافق الذى هو مبدء، خلق الإنسان بمقتضى الحكمة الربانية فيه، بل و فى غيره لبقاء النوع، فالبلوغ كمال طبيعى للإنسان يبقى به النسل، و يقوى معه العقل، و هو حالة انتقال الأطفال من الصباوة إلى حد الكمال، و فى سائر الحيوانات حالة طبيعية لبقاء النوع بل فى النباتات أيضا حيث انها قد تكون قابلة لتوليد المثل و اثمار الثمرة فى مدة معينة، و مثلها لا تكون مثمرة فى تلك المدة.

و كيف كان فمن حصل له تلك الحالة حصل له البلوغ و يترتب عليه الآثار المترتبة على البلوغ و ان لم يصل الى السن المقرر شرعا فاذا قطع بعدم وصوله الى ذلك الكمال الطبيعى فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على البلوغ و ان بلغ خمس عشر سنة فتأمل.

فالملاك كل الملاك فى البلوغ هو حصول ذلك الكمال الطبيعى للطفل فمن حصل له ذلك يصير موضوعا للأحكام المرتبة على البالغ و من لم يحصل له ذلك و لو المرتبة النازلة فلا.

و حيث ان العلم بتحقق ذلك الكمال الطبيعى و حصوله للطفل، و من يكون هو بين أيديهم قلما يتفق الأبعد مضى مدة لا يستهان بها جعل الشارع الأقدس أمارات و علائم لتشخيص البلوغ.

فمنها: إنبات الشعر الخشن على العانة التى هى حول الذكر و القبل للذكر و الأنثى.

و منهـا: خروج المنى- و هو المـاء الـذى يخلق منه الولـد- من الموضع المعتاد مطلقا ذكرا كان أو أنثى، يقظـة كان أو فى المنام: و قد عبر عن خروج المنى فى اخبار الباب بالاحتلام.

و منها: إكمال الذكر خمس عشرة سنة، و إكمال الأنثى تسع سنين.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١٦

حكم العقل بلزوم إرسال الرسل و بيان الأحكام

و على كـل كمـا قرر فى محله ان حكم العقل و قاعـدة اللطف أوجب على اللّه سـبحانه إرشاد العباد الى مرضاته و الفوز بلقائه بإرسال الرسل، و تبليغ الأحكام، و لئلا يكون للناس على اللّه حجة و قد أرسل رسـلا مبشرين، و منذرين و كان أفضلهم و خاتمهم نبينا محمد بن عبد اللّه «صلوات عليه و آله و عليهم أجمعين» قال اللّه تعالى:

هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّیِّینَ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ «١».

و قـد قام الرسول الأعظم صـلّى اللّه عليه و آله بأعباء الدين و نشـر الأحكام، و تتميم مكارم الأخلاق طيلة حياته المقدسة المباركة الى ان خطب فى حجة الوداع.

فقال فيما قال: يا ايها الناس و اللّه ما من شىء يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار الا و قد أمرتكم به، و ما من شىء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة الا و قد نهيتكم عنه إلخ «٢».

و لم يكتف بـذلك الا- و قـد نصب ابن عمه على بن أبى طالب صـلوات اللّه و سـلامه عليهما يوم الغـدير قائـدا للأمـة و اماما مفترض الطاعـة بعـد ممـاته لئلا- تقع الأمـة الإسـلامية فى الحيرة و الضـلالة بل يصـلوا إلى أعلى مـدارج النور و العظمـة فأمر صـلوات اللّه عليه برجوعهم اليه- سلام اللّه عليه- فى جميع شئونهم الفردية و الاجتماعية.

ثم انه (عليه السّلام) بإشـارة و تعيين منه (صـلوات اللّه عليه) نصب أئمـة أهل البيت الأثنى عشـر أئمـة الهـدى و أعلام التقى، و العروة الوثقى واحدا بعد واحد الى ان انتهى الأمر إلى الحجة بن الحسن العسكرى، و بقية اللّه الأعظم عليه و على آبائه

---

(١) الجمعة ٦٢: ٢.

(٢) أصول الكافى باب الطاعة و التقوى ج ٢ ص ٧۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١٧

....

الهـداة المهـديين أفضـل صـلوات المصـليين، و جعلنى من كل مكروه فـداه اللهم عجل فرجه الشـريف و اجعلنى من أنصاره و أعوانه. فقـاموا صـلوات اللّه عليهم أجمعين بإحياء الشـريعة و نشـر الأحكام و بث العلوم حسـبما اقتضـته بقـدرتهم و امكاناتهم حسـبما قرر فى محله.

وجوب التعرض للأحكام المجعولة

و بعد إتمام الحجة بإرسال الرسول الأعظم و نصب ولاة الأمر، صلوات اللّه عليهم أجمعين، و بيان معارف الدين و نشر أحكام الشريعة المقدسة ببركات أنفاسـهم المقدسة، فلا بد للأمة الإسلامية من القيام بالوظيفة بامتثال ما وجب عليهم و الانزجار عما نهوا عنه لما تقرر

فى محله: من ان الناس غير مهملين و لم يتركوا سدى. فلا بد لهم من تحصيل المؤمّن و التعرض لتلك الأحكام، لان فى ترك القيام بالوظيفة، و ترك التعرض لها احتمال الوقوع فى الضرر المحتمل لو لم يكن مظنونا.

و حكم العقل بدفع الضرر المحتمل مما عليه غريزة كل حيوان فضلا عن الإنسان و لذا ترى ان الشاة مثلا بمجرد إحساس وجود الذئب، أو احتماله لا تبقى مكانها بل تفر و تتبعّد، و كذا كل حيوان إذا أحس الضرر على نفسه من ناحية يدفعه عنها و هذا واضح لا سترة فيه.

أنحاء التعرض للأحكام المجعولة

و لا يخفى ان القيام بالوظيفة للاحكام المعلومة بالإجمال لا بد و ان يكون بأحد أمور:

الأول: العلم الوجدانى كالاستماع من لفظ المعصوم عليه السّلام، أو قيام خبر متواتر أو خبر واحد محفوف بالقرائن القطعية و نحوها.

الثانى: العلم التعبدى و ما علم حجيته شرعا- سواء كانت حجة على الحكم الواقعى، و امارة كاشفة عنه، أو حجة فى مرحلة الظاهر، و ناظرة إلى تعيين الوظيفة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۸

....

فى ظرف الجهل و الشك فى الواقع- و هذا حال الاجتهاد.

الثالث: الاستناد فى أفعاله و تروكه الى قول الغير و نظره الذى علم حجيته- و لو بحكم العقل الارتكازى- و هذا هو التقليد.

الرابع: الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمته و هذا هو الاحتياط.

وجوه حكم العقل بلزوم التعرض و بيان الفرق بينها

فظهر ان القيام بحكم العقل بدفع ضرر العقاب المحتمل بالنسبة إلى التكاليف المعلومة إجمالا- فى الشريعة المقدسة فى غير الضروريات و القطعيات، اما بالاجتهاد أو التقليد، أو الاحتياط، فلا بد و ان يكون المكلف الملتفت اما مجتهدا أو مقلدا، أو محتاطا.

و قريب من قاعدة نفى الضرر ما يقال فى مدرك ذلك: من ان حكم العقل بذلك من باب قانون العبودية و المولوية بلحاظ ان فى مخالفة المولى خروجا عن رسم العبودية و يصير بذلك ظالما لمولاه و العقل مستقل بقبحه.

و بعبارة اخرى ان العقل بعد ثبوت المبدء و إرسال الرسل و تشريع الشريعة، و بعد عدم كون العبد مهملا يدرك و يذعن بان عدم التعرض لامتثال أوامره، و الانزجار عن نواهيه خروج عن زى الرقيّة و رسم العبودية، و هو ظلم يستحق بذلك الذم و المؤاخذة من قبل مولاه فلا بد له من التعرض لها و ذلك بأحد الأمور المذكورة و لا يخفى ان نطاق دائرة هذا الوجه أضيق من نطاق دائرة دفع الضرر لان هذا مخصوص بمحيط العقلاء و أرباب العقول بخلاف القاعدة فإنها تعم سائر الحيوانات و قد يقرر وجوب التعرض للاحكام المعلومة إجمالا بالأمور المذكورة بمناط حكم العقل بوجوب شكر المنعم بلحاظ ان فى ترك التعرض بما ذكر ترك لشكر المنعم على الإطلاق، و هو قبيح عقلا و يكون معرضا لزوال النعمة و نزول النقمة، و العقل كما يحكم بدفع الضرر فكذلك يحكم بوجوب شكر المنعم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۹

....

ربما یناقش فی ذلک: بان حکم العقل بذلک ان کان بلحاظ ان ترک شکر المنعم مظنة زوال النعمة و نزول النقمة فیدخل تحت قاعدة نفی الضرر المحتمل فلیست قاعدة مستقلة، و الا فلیس للعقل حکم إلزامی بمناط وجوب شکر المنعم.

و علی تقدیر وجوب شکر المنعم فإنما هو فی الجملة لعدم ما یدل علی وجوب کل ما هو شکر للمنعم و بالنسبة إلی کل منعم فلا ینفع الاستدلال به.

و لکن یجاب بان ترک شکر المنعم و ان کان معرضا لزوال النعمة الا ان حکم العقل بقبحه لیس لدخوله تحت قاعدة نفی الضرر المحتمل بل هو مما یستقل به العقل و یری ان ترک شکر المنعم الذی أعطاه أنواع النعم و المواهب بنفسه قبیح مستنکر خصوصا إذا کان فی ترکه الشکر، کفران النعمة فتدبر.

و العقل و ان کان لا یحکم بوجوب کل ما هو شکر للمنعم و انما یحکم بحسنه الا ان المقام من باب ما یجب فیه الشکر، و ذلک لان المکلف إذا رأی نعم اللّه الظاهرة و مواهبه الباطنة غیر المحدودة علی شخص، یخضع له و یحکم عقله بلزوم شکره تعالی بل یری ان ترک شکره تعالی یؤدی الی کفران النعمة. و من الواضح ان قیام العبد بوظائف العبودیة من أعظم مصادیق شکر المنعم. و قد أشرنا ان ذلک لا یخلو عن واحد من الثلاثة فتدبر و اغتنم.

و ان شئت مزید توضیح فنقول فرق بین المناطین فان مناط حکم العقل بدفع الضرر فطری جبلی لیس مختصا بالعقلاء و ذوی الألباب بل یعم سائر الحیوانات ضرورة ان الحیوان مهما أمکن یدفع عن نفسه الضرر الذی احسّه أو احتمله.

و لم یکن حکم العقل هذا مبنیا علی مسئلة التحسین و التقبیح العقلیین بخلاف مناط حکم العقل بوجوب شکر المنعم فإنه غیر فطری و یکون مختصا بذوی العقول، و مبنیا علی مسئلة التحسین و التقبیح العقلیین.

فعلی هذا لا وجه لإرجاع حکم العقل بلزوم شکر المنعم الی حکمه بلزوم دفع الضرر بدعوی انه لیس همّ العقل الا التحذر و الاتقاء عن ضرر المخالفة و العقوبات

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۰

....

المترتبة علیها، و ذلک لما أشرنا من اختلاف المناطین جهة و موردا.

و مجرد انتهاء حکم العقل بوجوب شکر المنعم بنحو الی حکم العقل بدفع الضرر بلحاظ ان ترک شکر المنعم یمکن ان یؤدی الی الضرر لا یوجب ان یکون حکم العقل فیهما بملاک واحد.

المراد بالحکم العقلی الفطری

کما ان حکم العقل بامتناع اجتماع الضدین برأسه فی عرض حکم العقل بامتناع اجتماع النقیضین و ارتفاعهما و ان أمکن إرجاعه إلیه بنحو بلحاظ ان وجود أحد الضدین ان لم یمتنع اجتماعه مع الضد الأخر- إذا کانا ضدین لا ثالث لهما- فلا بد و ان یجتمع مع عدمه فیلزم اجتماع النقیضین فتدبر.

ثم انه لا- یخفی ان المراد بالفطری هنا هو الذی جبّل علیه الإنسان بل سائر الحیوانات و لیس معناه ما اصطلح علیه فی المعقول و لعله واضح لا یحتاج الی البیان.

و من العجیب مناقشة المحقق الأصفهانی (قدس سره) فی ذلک حیث قال: ان الفطری المصطلح علیه فی فنه هی القضیة التی قیاسها معها ککون الأربعة زوجا، لانقسامها الی متساویین و ما هو الفطری بهذا المعنی هو کون العلم نورا و کمالا للعاقلة فی قبال الجهل لا لزوم التقلید عند الشارع و العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم، و الفطری بمعنی الجبلة و الطبع هو شوق النفس الی کمال ذاتها،

أو كمال قواها لا لزوم التقليد «۱».

و حاصل الإيراد هو ان الفطرى هى القضية التى تكون قياسها معها و لا يحتاج الى النظر و الاستدلال كزوجية الأربعة و واضح ان حكم العقل المزبور ليس كذلك.

و أنت خبير بأنه خروج عن طور البحث و مناقشة فى الاصطلاح و لا شبهة فى ان حكم العقل بلزوم رفع المضار الأخروية، أو المضار المهمة الدنيوية كتلف النفس، أو الأطراف مما جبّل عليه الإنسان بل كل حيوان فتدبر.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۱

....

و بالجملة ما افاده جمود على الاصطلاح الدارج عند أرباب المعقول، و تكلف و تعسف غير وجيه فى إدخال مصطلحاتهم فى العلوم المبتنية على الأفهام الساذجة العرفية غير المشوبة بالاصطلاحات. بداهة ان المراد بالفطرى هنا معناه العرفى، و هو الجبلى الارتكازى، ضرورة أن الاتقاء من الضرر ارتكازى لكل ذى شعور و درك من سائر الحيوانات فضلا عن الإنسان، فالمراد بالفطرى هنا قبال حكم العقل بالنسبة إلى شكر المنعم غير المبنى على التحسين و التقبيح العقليين.

عدم اختصاص حكم العقل بصورة العلم الإجمالى

و لا يخفى ان حكم العقل بلزوم الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط ليس مخصوصا بما إذا كان للمكلف علم إجمالى بوجود تكاليف إلزامية. بل تعم حتى بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بجملة منها بالاجتهاد، أو التقليد لما تقرر فى محله:

من عدم جريان الأصل النافى للتكليف فى الشبهات الحكمية بل مطلقا و لو فى الشبهات الموضوعية قبل الفحص، فمجرد احتمال التكليف الإلزامى يكفى فى تنجزه و لا يصح له مخالفته إلا إذا كان هناك مؤمّن عقلى فتدبر.

فظهر بما ذكرنا ان حكم العقل بتنجز الأحكام الواقعية على كل مكلف: اما للعلم الإجمالى بها، أو لاحتمالها فيلزم الخروج عن عهدتها اما بالاجتهاد، أو التقليد أو الاحتياط.

ليست الأمور الثلاثة فى عرض واحد موردا للتخيير

اشارة

ثم ان الاجتهاد و التقليد و الاحتياط ليست فى عرض واحد موردا للتخيير لكل مكلف.

ضرورة أن العامى الفاقد لملكة الاجتهاد لا يمكنه الاجتهاد كما ان من اجتهد و عرف حكم المسئلة لا معنى لان يتعبد بنظر الغير- سواء كانت فتوى الغير مخالفة لما اجتهد أو موافقا- و ذلك واضح.

نعم الواجد لملكة الاستنباط إذا لم يستنبط فعلا ففى جواز تقليده للغير كلام فعن

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۲

....

جملـة من الأصـحاب عـدم جواز التقليد له بل يجب عليه الاجتهاد أو العمل بالاحتياط، و عن بعض التأمل فى ذلك، و عن ثالث جواز التقليد له، و سنتعرض ما هو الحق عندنا فارتقب حتى حين.

و امـا الاحتيـاط فهو فى عرضـهما بمعنى ان كلاـ من المجتهـد و العـامى مخير فى أداء الوظيفـة بين العمل بالاحتياط و بين الاجتهاد أو التقليـد، و ان كانت كيفيـة احتياطهما متفاوتة لأن شأن العامى العارف بموارد الاحتياط هو الاحتياط فى خصوص الفتاوى، و اما من له ملكة الاجتهاد فيحتاط فيها و فى غيرها كما ستتضح الحال عن قريب

توهم عدم كون الاحتياط فى عرض الاجتهاد و التقليد و دفعه

ربما يتوهم ان الاحتياط فى غير العبادات و فيها إذا لم يسـتلزم تكرار جملة العمل و ان كان حسنا و يحرز به الواقع ضرورة انه إذا شك فى اعتبار تعـدد الغسل فى حصول طهارة الثوب المتنجس بالبول مثلا يجوز له الاحتياط بتكرر الغسل الى ان يحصل له العلم بالطهارة، و كـذا إذا شـك فى وجـوب السـورة فى الصـلاة يجـوز قراءتهـا من غير فرق بين صورة التمكن من العلم الوجـدانى بـالحكم أو العلم التعبدى به أولا، و لا خلاف و لا إشكال فى ذلك.

الاـ انه لاـ يكـاد يحرز الواقع بالاحتيـاط فى العبادات إذا اسـتلزم تكرار جملـة العمل مع التمكن من الامتثال التفصـيلى و ذلك لأنه من المحتمل اعتبار قصد الوجه أو التميز، أو الجزم بالنية فى المأمور به، فيقدم الامتثال التفصـيلى على الامتثال الإجمالى، و لذا يحكى عن المشهور كما سيجىء بطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد.

فحينئذ كيف يحرز الواقع بالاحتياط فلا يكون الاحتياط فى عرض الاجتهاد و التقليد بقول مطلق.

و لكنه يدفع أولا: بما سيجىء فى ذيل المسـئلة الثانية من عدم اعتبار قصد الوجه فى المأمور به و عدم اعتبار الجزم بالنية، و عدم تقدم الامتثال التفصيلى على الإجمالى و ثانيا: بأنه لو سلم ذلك فغاية ما يقتضيه هى المناقشة فى الصغرى و هو عدم

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۳

....

تحقق الاحتياط فى العبادات مطلقا، أو فيما إذا اسـتلزم تكرار جملة العمل، و الكلام فى جوازه انما هو بعد إمكانه، فمهما أمكن إحراز المأمور به بنحو من الأنحاء و إتيانه بجميع المحتملات فلعل جوازه من الأحكام التى قياساتها معها لأنه مما يقطع جواز الامتثال به.

توهم عدم كون الاجتهاد و التقليد فى عرض الاحتياط و دفعه

و لعله لذا ربما يتوهم بان المتمكن من الاحتياط ليس له الامتثال بالاجتهاد أو التقليد بل هما فى طول الامتثال به لعدم كونهما موجبين للقطع بالامتثال و انما يوجبان الظن به، و معلوم ان الامتثال القطعى مهما أمكن يقدم على الظنى منه.

و ان كان فيه ما فيه لأنه كما قرر فى محله انه بعد قيام الدليل على اعتبار أمارة ظنية لا يرى العقل فرقا بين الامتثالين كما لا يخفى.

مضافا إلى ان إيجاب الاحتياط موجب للعسر و الحرج المنفيين فى الشريعة بل ربما يوجبان اختلال النظام و هو منهى عنه فيها.

فتحصل انه لا ينبغى الإشـكال فى جواز الاحتياط فى الجملـة و انه فى عرض الاجتهاد و التقليـد فى الخروج عن عهـدة التكاليف الثابتة فى الشريعة المقدسة، و لا فرق فى ذلك بين العامى العارف بموازين الاحتياط و العالم بها.

نعم فرق بينهمـا من حيث ان شأن العامى الاحتياط بالنسـبة إلى خصوص الفتاوى الموجودة لكون وظيفته الأخـذ بفتاويهم، و اما العالم فيحتاط فيها و فى غيرها فتدبر.

و من لطیف ما فی المقام ما عن کشف الغطاء:

«ان للناس بطریق الاحتیاط و طریق الصلح غنی عن المجتهد فی أغلب الفتاوی و الأحکام و یسهل الخطب علی من لم یبلغ مرتبة الاجتهاد».

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۴

المراد من التخییر بین الأمور الثلاثة

إذا أحطت خبرا بما ذکرنا تعلم ان مراد المصنف (قدس سره) بقوله یجب علی کل مکلف إلخ: ان المکلف فی مقام الأمن من العقاب و فراغ الذمة عما اشتغلت به لا یخلو غالبا عن واحد من الأمور الثلاثة لا انه یجب علی کل واحد من المکلفین علی ما هم علیه من الاختلاف، التخییر العقلی بأحد الأمور الثلاثة.

مورد التخییر بین الأمور الثلاثة

ثم لا یخفی: ان مورد التخییر بین الأمور الثلاثة فی غیر الیقینیات و الضروریات لما سیجیء منه فی المسئلة السادسة.

و ذلک لأنه إذا حصل للمکلف علم بالواقع فلا مجال للتعبد بالأمارة- سواء کانت فتوی الغیر أو غیرها من الأمارات- بل و لا التعبد بالأصل أیضا ضرورة اختصاص حجیة الأمارة أو الأصل بمن جهل الواقع و شک فیه، و من حصل العلم به لا معنی للتعبد لا بالمعلوم لأنه تحصیل للحاصل بوجه بشیع و لا بخلافه.

فلا فرق بین الامارة و الأصل الأمن حیث أخذ الشک موردا فی باب الأمارات و موضوعا فی باب الأصول، و مع العلم لا مورد للأول کما لا موضوع للثانی.

فظهر انه فیما إذا حصل العلم الوجدانی لا مجال للاجتهاد و التقلید بل و لا الاحتیاط.

المراد من اصطلاح العبادات و المعاملات

ثم ان المراد بالعبادة العمل الذی یعتبر فیه قصد القربة و یقابله المعاملة و هی ما لا یعتبر فیها ذلک و ان کان دخیلا فی کماله فتعم المعاملة کل فعل أو ترک صادر من المکلف و ان لم تکن معاملة بالمعنی الأخص (و هی ما تتقوم بالطرفین).

و ذلک لان المعاملة تطلق تارة و یراد بها ما تقابل العبادة فتعم السیاسیات و العادیات و ذلک عند ما تذکر المعاملة وحدها قبال العبادة کما فی تقسیم الفقه أحیانا إلی العبادات و المعاملات.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵

....

و قد تطلق و یراد منها خصوص ما تتقوم بالطرفین فلا تشمل السیاسیات و العادیات و ذلک عند تقسیم الفقه أحیانا إلی العبادات و المعاملات و السیاسیات.

و قد جرت اصطلاحهم ذلک فی معنی المعاملة فی کلماتهم کما حکی التنصیص بذلک عن صاحب الجواهر (قدس سره).

فاذا المراد بالمعاملة عند تثنیة أبواب الفقه الی العبادات و المعاملات کما فی المتن غیر المراد بها عند تثلیث أبوابها إلی العبادات و المعاملات و السیاسیات فالمعاملة المذکورة فی المتن حیث وقعت قبال العبادة تعم جمیع أفعال المکلف و تروکه غیر المتوقفة علی

قصـد القربـة: سواء کان مما یتقوم بإنشاء الطرفین و هی المعاملـة بالمعنی الأخص، أو بإنشاء طرف واحد کالطلاق و العتق و غیرهما و هی المعاملة بالمعنی الأخص علی وجه، أو عادیاتها و سیاسیاتها.

فما علق علی المتن بإضافة: بل کل أفعاله و تروکه مستدرک و لعله غفلة عما یطلق علیه لفظة المعاملة أحیانا حسبما اصطلحوا علیه.

و کیف کان کما سیجیء منه (قدس سره) فی ذیل مسئلة ۲۹ انه یجب تعلم کل فعل یصـدر من المکلف سواء کان من العبادیات أو المعاملات أو العادیات فتدبر.

حکم العقل بلزوم أحد الأمور الثلاثة فی جمیع أفعاله و تروکه

و الوجه فی تعمیم الحکم بالنسبة إلی تمـام أفعـال المکلف و تروکهـا عبادیا کان أو غیرها هو جریان الوجوه الثلاثـة المتقدمـة. فکما یحکم عقله فی العبادیات بعدم جواز خلو المکلف عن أحد الثلاثة فکذلک فی سائر أفعاله و تروکه فآکل شـیء أو شاربه، أو الماشی الی حاجة لا یجوز له ان یحوم حوله الا مع تحصیل المؤمّن.

نعم لو جزم فی مورد بـالجواز و لکن لم یعلم انه مبـاح، أو مسـتحب، أو مکروه فلا حاجـة الی التقلیـد، أو الاجتهاد، أو الاحتیاط الا ان یرید إتیان العمل بعنوانه بأن یأتی العمل بعنوان الاستحباب فلا بد له من التقلید أو الاجتهاد و الا فلو لم یستند إلیهما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۶

....

لکان الإتیان بذلک العنوان من التشریع المحرم.

فتحصل ان عدم جواز خلو المکلف عن أحد الأمور الثلاثة سار فی جمیع أفعاله و تروکه عبادیا کانت أو غیرها فی خصوص ما احتمل هناک حکما إلزامیا فتدبر.

التسامح فی تفسیر عبارة المتن بتطبیق العمل علی أحدها

ثم انه قـد یقال فی تفسـیر عبارة المتن. انه یجب ان یعمل علی طبق الاجتهاد أو التقلیـد، أو الاحتیاط. و لعله لا یخلو عن مسامحة و لذا أورد علیه بان الاحتیاط عنوان لنفس العمل لا ما ینطبق علیه العمل، و کـذا التقلیـد: ان قلنا بأنه تطبیق العمل علی رأی المجتهد کما هو الحق فلا یقابل الاحتیاط و التقلید: الاجتهاد الذی ینطبق علی العمل هذا و لکن الأمر سهل بعد معلومیة المراد.

التخییر بین الأمور الثلاثة بحکم العقل لا بالتقلید

ثم انه قـد عرفت: ان التعرض للاحکـام بأحـد الأمور الثلاثـة انما هو بحکم العقل فلا مورد للتقلیـد حتی الاحتیاط بمعنی الإتیان بجمیع المحتملات: کغسل الثوب المتنجس بالماء مرتین لو شک فی اعتبار التعدد فهو أیضا مما یستقل به عقل کل ذی لب.

نعم جواز الاحتیاط بالمعنی المتعارف فی بعض الموارد لا بـد و ان ینتهی إلی الاجتهاد أو التقلیـد لاحتمال اعتبار قصد الوجه و التمییز فی المأتی به العبادی و اعتبار الجزم فی النیة، فیهما و فی المعاملی بالمعنی الأخص، أو اعتبار تقدم الامتثال التفصیلی مهما أمکن.

فقـد ظهر لـک ان تعرض الأحکـام الشـرعیة یکون بأحـد الأمور الثلاث: اما ان یأتی بها حسب اجتهاده و اسـتفراغه الوسع بمعرفتها، أو یسـتند بمن یکون قوله حجـة بحسب ارتکـازه، أو یحتاط و یأتی بجمیع ما یحتمل دخالته فیه، أو یترک جمیع ما احتمل زجره، و هـذا إجمالا مما لا ینبغی الإشکال فیه.

و لکن ربما یقع الإشـکال فی مشـروعیة الاجتهاد بالمعنی المتعارف فی الخارج بین الأصـحاب، و کذا فی مشـروعیة التقلید حسبما هو

المعروف بين أبناء المتشرعة، بل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۷

....

فى مشروعية الاحتياط فى كل مسئلة مسئلة مطلقا- و ان استلزم تكرار جملة العمل، أو كان العمل عباديا- فلا بد من عطف النظر الى بيان مشروعية الأمور الثلاثة ببيان واف غير مخل و لا ممل.

[تذييل فى مباحث الاجتهاد]

اشارة

و حيث ان المصنف (قدس سره) لم يتعرض لبحث الاجتهاد و فروعه لعدم ابتلاء العوام به و الكتاب رسالة عملية فلا بأس بالإشارة إلى معنى الاجتهاد و بعض المباحث المتعلقة به لشدة ما يبحث عنه فى المقام فى طىّ مباحث. و نحيل البحث عن الاحتياط و التقليد عند تعرض المصنف لهما إن شاء اللّه تعالى فنقول و باللّه نستعين:

البحث الأول فى معنى الاجتهاد لغة و اصطلاحا

اشارة

الاجتهاد: لغة إما مأخوذ من الجهد (بالضم) بمعنى الطاقة، أو مأخوذ من الجهد (بالفتح) بمعنى المشقة، أو الطاقة فمعنى الاجتهاد بذل الطاقة و الوسع، أو طلب المشقة و تحملها. و المعنيان متلازمان لان بذل الطاقة و الوسع لا يخلو عن مشقة.

تعاريف الاجتهاد الاصطلاحى

و فى الاصطلاح عرّف بتعاريف.

منها: ما عن الحاجبى و العلامة: أنه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى.

و منها: انه استنباط الحكم الشرعى عن أدلته التفصيلية.

و منها: انه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

و منها: انه تحصيل الحجة على الحكم الشرعى.

و منها: انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الفرعى من الأصل فعلا أو قوة قريبة من الفعل.

و كيف كان نوقش فى التعريف الأول.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۸

....

أولا: بعدم استقامته على مسلك الإمامية لعدم اعتبار الظن بما هو عندهم حتى عند القائلين بحجية الظن المطلق عند الانسداد لأن

حجیة الظن عند ذلک بما هو حجة عند الشرع أو العقل علی تقدیر الکشف أو الحکومة لا بما هو ظن کما لا یخفی.

و ذلک لما تقرر فی محله من عدم حجیة الظن فی حد نفسه عند أصحابنا بل صرحوا بعدم جواز الاتکال علیه فی شیء من الأحکام الشرعیة. بل و لا فی موضوع من موضوعاته إلا فی موارد نادرة کالظن بالقبلة، و انما الواجب لدیهم تحصیل العلم بالحکم الواقعی أو بالحجة شرعا- سواء کانت ظنا أو غیره کما هو الشأن فی موارد الأمارات و الأصول المعتبرة شرعا- فکما یکون المجتهد عند العلم الوجدانی مأمونا من العقاب فکذلک عند قیام الطرق و الأصول المعتبرة شرعا یکون مأمونا من العقاب و ان لم یکن عند ذلک جازما بالحکم الواقعی.

فهل یحصل للاخباری بمجرد قیام خبر واحد یکون ظاهره وجوب شیء، أو حرمته القطع بالحکم الواقعی بأن یصیر عالما بصدوره عن المعصوم علیه السّلام و یحصل له القطع بان ظاهره مقصودا له علیه السّلام بحیث لم یسق لبیان غیره تقیة أو غیرها.

حاشا الخبیر الفطن الواقف بکیفیة صدور الاخبار عنهم علیهم السّلام و کیفیة جمعها فی الجوامع الأولیة ثم منها الی الجوامع المتأخرة: عن التفوه بذلک.

بل لا بد عند قیام الخبر الواحد فی مورد و استنباط الحکم منه من تمامیة أصل الصدور، و الدلالة و جهة الصدور. و قد قرر فی محله حجیة الخبر الواحد ببناء العقلاء الممضی شرعا، و بعد إثبات حجیة صدور الخبر الواحد تصل النوبة إلی دلالته و مقتضی الأصل العقلائی هو ان ظاهره مراد کما هو الشأن فی کل کلام صادر عن المتکلم، و بعد تمامیة دلالة الخبر تصل النوبة الی ان ما هو الظاهر منه سیق لبیان الحکم الواقعی لا للتقیة و نحوها.

فاذا تمت الجهات الثلاثة فیتم الاحتجاج بالخبر علی ان یکون مفاده حکم اللّه تعالی. و انی للاخباری؟! و القطع بحکم اللّه تعالی بمجرد العثور علی الخبر. نعم یکون حجة علیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹

مناقشة الاخباری انما هی علی تعریف الاجتهاد لا علی المجتهدین

و لعل منشأ طعن الاخباری علی جواز العمل بالاجتهاد للمجتهد نفسه، و للعامی فی تقلیده، بلحاظ أخذ الظن فی تعریف الاجتهاد و قد عرفت حاله، و قلنا ان فقهاء الإمامیة لا یقولون بحجیة الظن ما لم یرد من الشرع دلیل علی اعتباره فطعن الاخباری فی الحقیقة انما هو علی تعریف الاجتهاد لا علی المجتهدین فتدبر.

فلو بدلنا کلمة الظن بالحکم، بالحجة علیه لوقع التصالح بین الفریقین ضرورة أن الاخباری لا ینکر جواز العمل بما قطع بحجیته و بما هو الوظیفة الفعلیة من قبل الشارع کما لا ینکر أصل رجوع الجاهل الی العالم.

فعلی ما ذکرنا یصبح النزاع فی جواز العمل بالاجتهاد و عدمه نزاعا لفظیا و یکون النزاع بین الفریقین فی حجیة بعض الأمارات أو الأصول. نظیر اختلاف الأخباریین فیما بینهم فی بعض المسائل، کاختلاف الأصولیین فیما بینهم فی بعض أخر. و واضح ان هذا النحو من الاختلاف أجنبی عن مسئلة جواز العمل بالاجتهاد کما لا یخفی.

و ثانیا: انه لا یتم هذا التعریف علی مسلک العامة أیضا لعدم انحصار الدلیل عندهم بالظن فیکون تعریف الاجتهاد بالتعریف المذکور تعریفا بالأخص.

فالتعریف الأول للاجتهاد مزیّف عند الفریقین و لذا قال المحقق الخراسانی (قدس سره): الاولی تبدیل الظن بالحکم الشرعی بالحجة علیه.

تعریف المعنی المقبول من الاجتهاد

إذا أحطت خبرا بما ذکرنا فی التعریف الأول للاجتهاد یظهر لک حال سائر التعاریف و إمکان إرجاع بعضها الی بعض.
نعم فی تعریف الاجتهاد بالقوة و الملکة نحو خفاء بلحاظ انه بهذا المعنی لا یکون موضوعا لحکم من الأحکام الشرعیة المترتبة علی عنوان الفقیه، أو الناظر
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰
....

فی الحلال و الحرام، أو العارف بالأحکام، أو الراوی لحدیث أهل البیت علیهم السّلام، و نحو ذلک من العناوین الدالة علی فعلیة الاستنباط الا ان یرجع بنحو إلیها.
فعلی هذا فالاوثق بالاعتبار و الأسلم عن النقاش تعریف الاجتهاد بأنه عبارة عن تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی أو الحجة علی الوظیفة فی مقام العمل.
و ان شئت قلت انه عبارة عن استنباط الأحکام الشرعیة عن أدلتها التفصیلیة.

المبحث الثانی فی مشروعیة الاجتهاد و موقفه من حیث الوجوب الکفائی أو العینی

اشارة

لا ینبغی الإشکال فی مشروعیة الاجتهاد و تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی عند کل من اعترف بالشریعة المقدسة ضرورة ان معرفة الأحکام الشرعیة لیست من الأمور البدیهیة بل لا بد فی معرفتها من تحمل عناء شدید و تعب اکید خصوصا فی مثل اعصارنا.
فمن بذل وسعه لتحصیل الحکم الشرعی و أتعب نفسه فی الوصول الیه ففحص فحصا اکیدا من مظانه الی ان علم بالحکم وجدانا أو قامت لدیه احدی الحجج و الأمارات العقلائیة الممضاة شرعا فلا سبیل الی ردعه عن اتّباعه و لعله ضروری یکفی تصوره للتصدیق به من دون تجشّم ای دلیل لأنه عالم بالحکم حقیقة أو حکما.
مع انه یمکن الاستدلال لمشروعیة الاجتهاد بقیام السیرة علی فتوی الرواة و غیرهم من العالمین بالأحکام حتی فی عصر الأئمة علیهم السّلام من غیر ردع عنها، بل ورد الأمر بالإفتاء عنهم لمثل ابان بن تغلب، و زرارة بن أعین لما سنشیر إلیه، فإنه لو لا جواز الاجتهاد فی نفسه لما صح إرجاع الغیر الیه و ذلک واضح إلی النهایة، فالحری بالبحث و هو الذی وقع الکلام فیه هو بیان:
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱

موقف الاجتهاد من جهة کونه واجبا عینیا أو کفائیا

ینسب الی بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب: ان الاجتهاد واجب عینی علی کل مکلف فأوجبوا علی العوام الاستدلال کما لغیرهم، و لکن اکتفوا فیهم بمعرفة الإجماع الحاصل من کلمات العلماء عند الحاجة الی الواقع، أو النصوص الظاهرة، أو الأصل فی المنافع

الإباحهٔ، و فی المضار الحرمهٔ عند فقد نص قاطع فی متنه و دلالته.

و قریب من هـذا الکلام ما عن بعض من حرم التقلید فقال: بأنه یجب علی العامی الرجوع الی عارف عدل یذکر له مدرک الحکم من الکتاب و السنهٔ فان ساعد لغته علی معرفهٔ مدلولها فبها و الا ترجم له معانیها بالمرادف من لغته و إیکال فهمها الیه.

و إذا کانت الأدلـهٔ متعارضـهٔ ذکر له المتعارضان و ینبهه علی طریق التوفیق بینهما بحمل المنسوخ علی الناسخ، و العام علی الخاص، و المطلق علی المقیـد، و الظـاهر علی الأـظهر و الصـریح، و مع تعـذر الجمع یـذکر اخبار العلاج، و لو احتاج فی مقام الترجیـح الی حال الراوی ذکر له حاله.

و لاـ یخفی ما فیه أولا: لعـدم حصول معرفـهٔ الأحکام الشـرعیهٔ بنحو ذلک فی غالب الأحکام کما لا یخفی علی الفطن الخبیر بل لا بد من الفحص الأکید و تحمل المشاق الشدیدهٔ فی ذلک، لان الاجتهاد و اسـتخراج الأحکام الشرعیهٔ عن مظانه خصوصا فی أمثال زماننا صـار من العلوم الشاقهٔ و المعـارف الصـعبهٔ بحیث لاـ یکـاد یناله الا من کان مسـتعدا و ترک المشاغل و الحرف و افرغ نفسه له لیلا و نهارا.

و واضح ان إیجاب ذلک لکل مکلف موجب للعسـر و الحرج المنفیین فی الشـریعهٔ المقدسهٔ بل یوجب تعطیل الأسواق و ابتلاء الناس بمحنهٔ شدیدهٔ و بلیهٔ عظیمهٔ فإیجاب الاجتهاد لکل واحد مقتضاه اختلال نظام المجتمع و هو غیر جائز.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۲

....

و ثانیا: ان القول بعینیهٔ الاجتهاد لازم القول بحرمهٔ التقلید و عدم تمکن الاحتیاط، و قد أشـرنا إلی قیام السیرهٔ علی إفتاء الرواهٔ و غیرهم حتی فی عصـر الأئمهٔ علیهم السّـلام بل ورد الأمر بالإفتاء لمثل ابان، و زرارهٔ، و نظائرهما فلو کان الاجتهاد واجبا عینیا علی کل مکلف لمـا کـان للإفتاء مفهوما محصـلا، بل لما کان لأمرهم صـلوات اللّه علیهم بالإفتاء لمثل ابان، و زرارهٔ، وجها، مع انه سـیجیء مشـروعیهٔ الاجتهاد.

و ثالثا: ان لازم القول بتعیّن الاجتهاد لکل واحد لغویّهٔ إطلاق أخبار التقلید التی سنتعرض لها.

و رابعا: ان ذلک مخالف لآیهٔ النفر کما قیل: و هی قوله تعالی:

«مٰا کٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» (۱).

تقریب الدلالـهٔ هو ان الآیهٔ الشـریفهٔ دلت علی عدم وجوب التفقه فی الدین لکل واحد من المؤمنین بل کل طائفهٔ من کل فرقهٔ مأمورهٔ بالتفقه و معرفهٔ الأحکام الشرعیهٔ و تبلیغها للجاهلین، فالآیهٔ الشریفهٔ ظاهرهٔ علی کون تحصیل الأحکام الشرعیهٔ واجبا کفائیا.

و یؤید ذلک الأخبار الواردهٔ فی تفسیر الآیهٔ الشریفهٔ لاحظ الوسائل یأبی ۸- ۱۱ من أبواب صفات القاضی، و غیره.

و لکن الاستدلال بالایهٔ لوجوب الاجتهاد و معرفهٔ الأحکام عن مدارکها لا یخلو عن تأمل کما سیظهر لک عند التعرض للاستدلال بها لموقف التقلید فارتقب حتی حین.

---

(۱) سورهٔ التوبهٔ ۹/ ۱۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۳

المشهور علی کون الاجتهاد واجبا نفسیا کفائیا و الدلیل علیه

قد يقال: ان الاجتهاد واجب نفسى كفائى و قد ينسب ذلك الى المشهور بين أصحابنا فيعاقب جميع المكلفين عند تركهم الاجتهاد، و باجتهاد طائفة منهم يسقط الوجوب عن البقية. يحكى ذلك عن السيد فى الذريعة، و الشيخ فى العدة، و المحقق فى المعارج، و العلامة فى جملة من كتبه، و فخر المحققين فى الإيضاح، و شرح المبادى، و الشهيد فى الذكرى و غيرها، و الشهيد الثانى فى المقاصد العلية، و المحقق الثانى فى الجعفرية و غيرهم (قدس اللّه أسرارهم).

يستدل لمقالهم باية النفر بالتقريب المتقدم أنفا، و بما ورد فى بعض الاخبار فى تفسير الآية الشريفة.

منها: ما عن الصدوق ره فى معانى الاخبار، و العلل عن عبد المؤمن الأنصارى قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان قوما يروون ان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال:

اختلاف أمتى رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب و ذهبوا انما أراد قول اللّه عز و جل:

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱».

فأمرهم أن ينفروا الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم، انما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا فى دين اللّه انما الدين واحد انما الدين واحد «۲».

و منها: ما عن الصدوق فى عيون اخبار الرضا و العلل عن فضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام فى حديث انما أمروا بالحج لعلة الوفادة الى اللّه عز و جل، و طلب الزيادة و الخروج من كل ما اقترف العبد، الى ان قال: مع ما فيه من التفقه و نقل أخبار الأئمة عليهم السّلام الى كل صقع و ناحية، كما قال اللّه عز و جل.

(۱) التوبة ۹: ۱۲۲.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح ۱۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۱، ص: ۳۴

....

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

و لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ «۱».

و منها ما عن الكافى عن على بن حمزة قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

تفقهوا فى الدين فإنه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو أعرابى ان اللّه يقول فى كتابه.

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۲»

بيان بعض الأساطين بكون الاجتهاد واجبا نفسيا كفائيا بلحاظ رجوع الغير اليه

و لكن تحقيق الحال فى ذلك كما افاده بعض الأساطين دام ظله هو القول بوجوب الاجتهاد نفسيا كفائيا تعينيّا بلحاظ رجوع الغير إليه لأن فى ترك تعلم الأحكام الشرعية و إهمالها اضمحلالا للشريعة المقدسة، و من المعلوم ضرورة لزوم حفظها عن الانطماس و

الانـدراس و التحفظ علی أحکام الـدین من أعلی مراتب الحفظ لأنه إذا ترک اسـتنباط الأحکام و معرفتها فی کل عصـر فلا سبیل الی تحصـیلها الا بالتقلید من العلماء الأموات، أو الاحتیاط، و سیجیء عدم جواز تقلید المیت ابتداء، و الاحتیاط بین ما لا یمکن تحققه له- لـدوران الأـمر بین المحـذورین، أو لجهله بکیفیته- و بین إیجـابه العسـر و الحرج بـل اختلاـل النظـام، مع ان جواز الاحتیـاط فی بعض المـوارد یتوقف علی الاجتهـاد، فیجب الاجتهـاد وجوبـا کفائیـا صـیانهٔ للاحکـام عن الانـدراس و احتفاظـا علی الشـریعهٔ المقدسـهٔ عن الاضمحلال «۳».

موقف تحصیل الاجتهاد فی عمل الإنسان نفسه

و اما تحصیل الاجتهاد فی عمل الإنسان نفسه فقد عرفت ان الاجتهاد الذی هو

---

(۱) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح ۶۵.

(۲) تفسیر نور الثقلین ج ۱/ ۲۸۴.

(۳) التنقیح ج ۱/ ۶۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۵

....

عـدیل الاحتیـاط و التقلیـد واجب عقلی طریقی تخییری تارهٔ، و تعیینی اخری، اما الأول ففیما امکنه الاحتیاط و لو فی الجملـهٔ، أو کان فی الأحیاء من یجوز تقلیده.

و امـا الثـانی ففیمـا لاـ یمکنه الاحتیـاط امـا لـدوران الأمر بین المحـذورین أو لإیجابه اختلال النظام، أو لجهله بکیفیته، أو لا یکون فی الأحیاء من یجوز تقلیده و لم نقل بجواز تقلید المیت ابتداء کما هو الحق. فعند ذلک ینحصر طریق امتثال الأحکام بالاجتهاد، فوجوب الاجتهاد عند ذلک عقلی من باب حکم العقل بلزوم الإطاعهٔ.

الأقوال فی وجوب التعلم

اشارهٔ

و اما وجوبه الشرعی من باب وجوب التعلم فاختلف فیه و الأقوال فیه ثلاثهٔ.

أحـدها: مـا نسب الی المحقق الأـردبیلی و تلمیـذه صـاحب المـدارک و وافقهما جملـهٔ من المتأخرین من وجوبه النفسـی و اسـتحقاق العقاب علی نفس ترک التعلم و لذا ذهبوا الی اسـتحقاق تارک التعلم للعقاب مطلقا: سواء صادف عمله للواقع أم لا و الثانی: ما نسـب الی المشهور من وجوبه الطریقی و لذا لم یوجبوا العقاب الأعلی مخالفهٔ الواقع.

الثالث: ما یظهر من المحقق النائینی (قدس سره) من استحقاق العقاب علی ترک التعلم المؤدی إلی ترک الواقع فقال (قدس سره) ان الفرق بین هذا و سابقه هو ان استحقاق فی الأخیر یکون علی نفس ترک التعلم عند مخالفهٔ العمل للواقع و فی سابقه یکون علی نفس مخالفهٔ الواقع لا علی ترک التعلم.

و الظاهر ان البحث بین أرباب القولین الأخیرین علمی لا یترتب علیه أثر عملی

دليل كون التعلم واجبا نفسيا

اشارة

يستدل للقول الأول بقوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۱»

---

(۱) النحل: ۱۶/ ۴۳. الأنبياء: ۲۱/ ۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۶

....

و ما ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: ان طلب العلم فريضة على كل مسلم «۱» فاطلبوا العلم من مظانه و اقتبسوه من أهله فإن تعليمه للّه حسنة، و طلبه عبادة، و المذاكرة له تسبيح، و العمل به جهاد، و تعليمه من لا يعلمه صدقة، و بذله لأهله قربة الى تعالى لأنه معالم الحلال و الحرام، و منار سبل الجنة و المونس فى الوحشة، و الصاحب فى الغربة و الوحدة، و المحدث فى الخلوة و الدليل على السراء و الضراء، و السلاح على الأعداء، و الزين عند الإخلاء الخبر «۲».

و عن النبى صلّى اللّه عليه و آله تعلموا العلم فان تعليمه حسنة «۳».

و عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: طلب العلم فريضة من فرائض اللّه «۴».

و عن ابى جعفر عليه السّلام: ما من عبد يغدو فى طلب العلم و يروح الّا خاض الرحمة خوضا «۵».

و عن المحاسن عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال لا يسع الناس حتى يسئلوا أو يتفقهوا «۶» و عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: أف لكل مسلم لا يجعل فى كل جمعة يوما يتفقه فيه أمر دينه و يسئل عن دينه «۷».

و عن على عليه السّلام فى كلام له: لا يستحى الجاهل إذا لم يعلم ان يتعلم «۸».

الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة فى وجوب التعلم و ترتب الثواب على نفس التعلم، و اللوم، و المؤاخذة على نفس ترك التعلم.

---

(۱) و فى غوالى اللئالى ج ۴: ۷۰ عنه (ص)، طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة، و فيه قال (ع)، اطلبوا العلم و لو بالصين.

(۲) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۱.

(۳) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۱.

(۴) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۲.

(۵) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۴۴.

(۶) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۶.

(۷) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۶.

(۸) بحار الأنوار ج ۱/ ۱۷۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۷

تزييف القول بنفسية وجوب التعلم

و لكن نوقش فيها: بأنه لا يستفاد منها الوجوب النفسى و غاية ما يستفاد منها الوجوب الطريقى للعمل بقرينة ما ورد فى بعض الاخبار «۱» ان العبد يؤتى به يوم القيمة فيقال له هلا عملت؟ فيقول ما علمت. فيقال له: هلا تعلمت؟!، فترى ان السؤال أولا هو عن العمل لا عن التعلم، و الا كان اللازم سؤال العبد أولا عن التعلم بان يقال هلا تعلمت.

و واضح ان المستتبع للعقاب انما هو ترك الواجب النفسى لا ترك الواجب الطريقى «۲».

دليل كون التعلم واجبا طريقيا و تزييفه

و يستدل للقول الثانى: بأنه و ان كان ظاهر الآية الشريفة و الاخبار لزوم التعلم الا انه لا يكون لإيجاب التعلم شأنية النفسية و الاستقلالية، بل الغرض من إيجاب التعلم مجرد الوصول إلى الأحكام و العمل على طبقها من دون ان يكون للتعلم جهة موجبة لحسنها الذاتى المستتبع للخطاب النفسى بل الخطاب المتعلق به يكون لمحض الطريقية فيكون وجوبه للغير لا نفسيا و لا بالغير.

و بالجملة هذه الاخبار إرشاد إلى حكم العقل من لزوم السؤال و التعلم لتمامية الحجة على العبد على فرض ورود البيان من المولى فلا يستفاد منها الوجوب النفسى و لا النفسى التهيئى لان مفادها تابع لحكم المرشد اليه و هو حاكم بعدم وجوبه نفسيا و لكن فى النفس فيما أفيد شيء: لأن الغاية القصوى من التعلم و الوصول إلى معرفة الأحكام و ان كان العمل على طبقها الا انه لا ينافى مطلوبية التعلم أيضا بلحاظ ترغيب

---

(۱) يعنى بذلك خبر مسعدة بن زياد الذى نذكره قريبا و نشير الى ضعف ما استظهره دام ظله.

(۲) التنقيح ج ۱/ ۱۶- ۲۹۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۸

....

الاخبار فى تحصيل العلم و جعل الثواب، و الأجر على نفس التعلم، و اللوم، و التوبيخ على ترك التعلم، فيمكن ان يقال بوجوب معرفة الأحكام الشرعية المبتلى بها وجوبا نفسيا تهيئيا.

و بما ذكرنا يمكن التوفيق بين كون التعلم واجبا نفسيا و بين كون الغاية القصوى من التعلم العمل بها.

و لا ينافى ما ذكرنا خبر مسعدة بن زياد فإن السؤال فيه أولا عن التعلم ثم عن العمل على عكس ما استظهره بعض الأساطين (دام ظله) و إليك نص الخبر ليتضح الحال فعن أمالى الشيخ عن المفيد (قدس سرهما) عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام و قد سئل عن قوله تبارك و تعالى:

فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ «۱».

قال إذا كان يوم القيمة قال اللّه تعالى للعبد: أ كنت عالما؟ فان قال نعم. قال:

ا فلا عملت بما علمت؟، و ان قال كنت جاهلا قال له: ا فلا تعلمت.

فتلك الحجة البالغة للّه تعالى «۲».

دليل كون التعلم واجبا نفسيا تهيئيا و تزييفه

حكى عن المحقق النائينى (قدس سره) انه استدل لمقالة: بأن العقاب على ترك الفحص و التعلم ينافى وجوبه الطريقى الذى لا نفسية

له، و لا یجوز علی ترک الواقع للجهل به فلا بد و ان یکون العقاب لترک الفحص المؤدی إلی ترک الواقع.

نوقش أولاـ بـأنه إذا کـان ترک الواقع ممـا لا عقاب له للجهل به. و ترک التعلم و الفحص مما لا عقاب له أیضا. لکون وجوبه طریقیا فکیف یصح العقاب علی ترک الفحص، أو التعلم المؤدی إلی ترک الواقع.

و ثانیا: ان إنکار صحة العقاب علی ترک الواقع قبل الفحص و التعلم غیر وجیه بعد تمامیة بیان الحکم الواقعی حسبما هو المتعارف.

(۱) إنعام: ۶/ ۱۴۹.

(۲) بحار الأنوار ج ۲/ ۲۹- ۱۸۱.

....

و ثالثا: بأنه یمتنع ان ینقلب الحکم الطریقی إلی النفسی فإذا کان وجوب الفحص، أو التعلم طریقیا فکیف یصیر نفسیا عند أدائه علی ترک الواقع؟!.

و لکن قد عرفت مما ذکرنا فی ذیل القول الثانی صحة کون التعلم مطلوبا نفسیا فی عرض العمل بالأحکام، و ان کانت الغایة القصوی من التعلم العمل.

فتحصل مما ذکرنا مشروعیة أصل الاجتهاد و وجوبه الکفائی النفسی بلحاظ رجوع الغیر الیه تحفظا علی أحکام الدین من الانطماس و الاندراس، بل مطلوبیة معرفة الأحکام المبتلی بها، و وجوبها النفسی التهیئی بالأعم من الاجتهادی أو التقلیدی و اللّه العالم.

المبحث الثالث فی وجوب عمل المجتهد برأیه و حرمة الرجوع الی الغیر

اشارة

لا خلاف و لا إشکال فی ان من اجتهد و استنبط الحکم الشرعی أو الوظیفة المقررة من الأدلة علی الموازین المعهودة یصح له العمل بمـا اسـتنبط و ذلک واضـح، و لا یصـح له العـدول عن رأیه و الرجوع الی رأی الغیر و أخـذ فتواه لأنه حسب الفرض عالم بالحکم أو الوظیفة و لا دلیل علی رجوع العالم الی مثله بل یکون ذلک من باب تحصـیل الحاصل بنحو هیّن ان استند الی ما یکون موافقا لرأیه و من باب رجوع العالم الی الجاهل ان استند الی ما یخالف اعتقاده.

و بالجملـة من اسـتنبط حکمـا شـرعیا أو وظیفـة مقررة علی الموازین المقررة لا تکون فتوی الغیر نافـذا فی حقه و لا یجوز تقلیـده، بل اللازم علیه اتباع نظر نفسه و ما اسـتنبطه لعـدم شـمول أدلـة حجیـة الفتوی فی حقه لکونه حسب الفرض عالما بالحکم و الوظیفة و من أهل الـذکر، و منـذرا، و عارفا بالحلال و الحرام، الی غیر ذلک من العناوین المأخوذة فی أدلة اعتبار الفتوی، فالأدلة متطابقة علی عدم صحـة المراجعة إلی الغیر و عدم حجیة فتواه بالنسـبة الیه و قد أشـرنا ان الرجوع الی الغیر فی المفروض أهون أنحاء تحصـیل الحاصـل علی وجه بل رجوع العالم الی الجاهل علی وجه آخر.

....

و هذا هو القدر المتیقن من عدم جواز تقلید الغیر و عدم حجیهٔ الفتوی فی حق الغیر و هذا معنی ما یقال: انه یحرم علیه تقلید الغیر.

حکم من وجد ملکهٔ الاجتهاد و لم یجتهد بعد

و اما إذا اجتهد و بذل وسعه و لکن لم یتمکن من معرفهٔ الحکم و الجزم بالوظیفهٔ بل توقف فی المسئلهٔ لعدم تمامیهٔ الدلیل علی أحد الطرفین عنده فهل یجوز له المراجعهٔ إلی المجتهد الجازم بأحدهما أم لا؟.

فنقول ان المتوقف تارهٔ یکون محیطا بالوجه أو الوجوه التی استند إلیها المجتهد الجازم و مزیّفا له فلا یجوز له الرجوع إلیه أیضا لأنه من باب رجوع الجاهل الی جاهل مثله فتکون وظیفته و الحال هذه التوقف و الاحتیاط فی المسئلهٔ.

و اما ان لم یکن محیطا بما استند الیه الأخر و احتمل استناده الی وجه أو وجوه لم یطلع هو علیه فهل یجوز له المراجعهٔ إلیه أم لا؟ وجهان.

یظهر من بعض الأساطین دام ظله عدم الجواز مدعیا انصراف أدلهٔ مشروعیهٔ التقلید عن مثل هذا الشخص الذی یصدق علیه انه من أهل الذکر، و الفقیه، و غیرها من العناوین «۱».

و لکن لا یبعد ان یقال بجوازه لأنه و ان کان واجدا للقوهٔ و ذا ملکهٔ الّا انه حسب الفرض لم یهتد وجه الحکم و لم یعرف مغزاه و هو و الحال هذه جاهل بالوظیفهٔ و الحکم المقرر، و فرق واضح بین هذه الصورهٔ و الصورهٔ المتقدمهٔ لأنه فی تلک الصورهٔ و ان کان متوقفا فی المسئلهٔ الّا انه یری خطأ المجتهد الجازم فیکون المراجعهٔ إلیه أشبه شیء بمراجعهٔ الجاهل الی جاهل مثله، و اما فی هذه الصورهٔ فحیث انه یحتمل و یترقب ان یکون الجازم متکئا و مستندا فی فتواه الی وجه أو وجوه لم یطلع و لم یقف علیها نفسه فلا یکون من ذاک الباب. فالمتوقف فی المسئلهٔ فی الحقیقهٔ لم یکن من أهل الذکر و لم یکن فقیها و عارفا بالحکم.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۲.

....

و ان کان مع ذلک فی خاطرک شکا فیما ذکرنا فإیاک و ان تشک فی بناء العقلاء و سیرتهم علی المراجعهٔ فی مثل ذلک فتدبر.

و اما من کان له قوهٔ قریبهٔ من الاستنباط بحیث لم تکن له حالهٔ منتظرهٔ لاستنباط الحکم و الوظیفهٔ الا تعلله، و تساهله، فی المراجعهٔ إلی المدارک فهل یجوز له تقلید الغیر عند ذلک أو لا یجوز له ذلک بل یجب علیه الاجتهاد و استنباط الحکم أو الوظیفهٔ من مدرکه أو الاحتیاط؟ وجهان بل قولان.

قال شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره) المعروف عندنا العدم بل لم ینقل الجواز عن أحد منّا و انما حکی ذلک عن مخالفینا نعم اختار الجواز بعض سادهٔ مشایخنا فی مناهله «۱».

أدلهٔ جواز تقلید من کان له قوهٔ قریبهٔ من الاستنباط

ربما یستدل للجواز بوجوه.

الأول: ان مجرد من وجد الملکهٔ لا یوجب انطباق عنوان العالم، و الفقیه، و العارف بالأحکام، الی غیر ذلک من العناوین علیه. و هو

بعـد، كقبل الاسـتنباط غير عالم بالحكم الفعلى و غير فقيه و غير عارف و هكـذا سائر العناوين فتشـمله الأدلـة الدالة على المراجعة الى أحد العناوين.

و بالجملة الاجتهاد بالقوة و الملكة ليس بعلم فعليّ بالحكم و الوظيفة بل صاحبها جاهل بهما بالفعل فيرجع الى العالم بهما بالفعل.

الثـانى: اسـتمرار السـيرة من زمن الأئمـة إلى زماننـا على الرجـوع الى فتـوى الغير مـع التمكن من الاجتهـاد، مع لزوم الحرج على واجد الملكـة لو لزم عليه تحصـيل معرفـة جميع المسائـل التى يبتلى بهـا، و لـذا ترى العلمـاء كثيرا ما يتركون الاجتهاد إذا احتاجوا الى بعض المسائل و يختارون ما هو المشهور بين الفقهاء، أو ما هو

---

(١) رسالة التقليد/ ٥۴.

....

المبنى على المبانى القوية و لم يتحملوا صعوبة الاجتهاد فيه.

الثـالث: بناء العقلاء على رجوع الأطباء بعضـهم الى بعض أحيانا و كـذا رجوع بعض أرباب الحرف و الصـنائع الى الأخر و هـذا شاهد صدق لجواز الرجوع و الركون الى رأى الغير مع وجود القوة و الملكة.

الرابع: مقايسة صاحب الملكة بمن ليست له ملكة الاجتهاد بالفعل فكما لا يجب تحصـيل الاجتهاد للمستعد لتحصـيلها و لو بالاشـتغال بالدراسة سنين متمادية فكذلك واجد الملكة.

الخـامس: ان قبـل الوصول إلى مرتبـة الاجتهـاد كـان يجوز له الرجوع الى الغير و العمـل بفتواه و بعـد حصول القوة و عـدم الاسـتنباط الفعلى لو شك فى جوازه فيستصحب.

تزييف أدلة الجواز

و لكن نوقش فى الوجوه المذكورة.

اما الوجه الأول: فحاصل ما افاده الشيخ (قدس سره) فى الرسالة فى رده هو انصراف إطلاقات الأدلة- على تقدير دلالتها على مشروعية التقليد- عمن له ملكة الاجتهاد و لم يستنبط بعد و اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها.

و حاصل ما افاده (قدس سره) بتوضيح منا: هو ان المأمور به بسؤال أهل الذكر فى قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ- على تقدير كونه من أدلة الباب- هو غير أهل الذكر و من لا يتمكن من تحصيل العلم بغير السؤال فيختص بالعاجز عن الاجتهاد.

و بالجملـة يسـتفاد منه ان المـأمور بالسؤال من لا يرتفع جهله الا بالسؤال عن أهل الـذكر و هو ليس الا العاجز عن الاجتهاد لوضوح ان الواجد للملكة يمكن رفع جهله بالمراجعة إلى الكتاب و السنة.

و اما آية النفر فإنها تنفع المستدل للمقام ان قلنا بدلالتها على حجية الخبر و الفتوى أو باختصاصها بحجية الفتوى.

فعلى الأول نقول انه ليس فى الآية تعرض لتفصيل من يجب إنذاره بالإفتاء

....

و من يجب إنذاره بالأخبار لأن الإطلاق مسوق لبيان حكم آخر و هو وجوب الانذار عليهم و وجوب الحذر على المنذرين، و اما وظيفة المنذرين فى الحذر، و ان حذر بعضهم بالأخبار و بعضهم بالفتوى فليست الآية مسوقة له.

و على الثانى فالظاهر من جعل الانذار بالفتوى غاية للتفقه، أو النفر، عجز المنذرين (بالفتح) عن التفقه و لو بالرجوع الى اخبار المنذرين فيختص بالعاجز عن الاجتهاد و اما قوله عجل اللّه فرجه: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم. فان دل على جواز المراجعة إلى فتوى المجتهد فالمجتهد من الرواة فهو مأمور بالرجوع اليه لا- بالرجوع الى غيره، و ان دل الرجوع الى رواياتهم كان دليلا على المنع لا على الجواز و يجب على كل أحد حينئذ العمل بالروايات خرج العاجز عن ذلك «۱».

و سيجىء حال الأدلة التى يستدل بها للمقام و غيرها، و عمدة المستند بل لعل المستند الوحيد فى المقام هو بناء العقلاء فى رجوع الجاهل فى كل أمر من الأمور المحتاج إليها إلى العالم بها سواء كانت راجعة إلى الأنفس، أو الأموال أو غيرها، و لعله فى الجملة غير قابل للإنكار.

و لكن موضوع بناء العقلاء ظاهرا هو الجاهل الذى لا يتمكن من تحصيل الطريق الى الواقع فعلا- اى من لم يقدر على تحصيل أمر الى من حصله- لا مثل هذا الشخص الذى تكون الطرق و الأمارات إلى الواقع و الى وظائفه موجودة لدية و لم يكن الفاصل بينه و بين العلم بوظائفه و تكاليفه الا- النظر و الرجوع الى الكتب المعدة لذلك. فالواجب عليه عقلا- اما الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع و ما يحتاج إليه فى اعمال نفسه، و الاحتياط.

و بالجملة بنائهم استقر على رجوع من لا يقدر على تحصيل أمر الى من حصله و اما من له قوة تحصيل ذلك الأمر و يمكنه تحصيل ذلك و لا حجاب بينه و بين الوصول

---

(۱) رسالة التقليد/ ۵۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۴

....

الى ذلك الأمر إلّا التعلل و التساهل فبنائهم مستقر على عدم المراجعة.

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك فى بنائهم على الرجوع و مقتضى قاعدة الاشتغال تحصيل المؤمّن اليقينى فى مقام الفراغ، و الرجوع فى مثل واجد الملكة إلى الغير، مؤمّن احتمالى.

و بالجملة الأحكام الواقعية قد تنجزت على من له ملكة الاجتهاد فلا بد له من اليقين بالخروج عن عهدة التكاليف المنجزة فى حقه و لا- يكاد يحصل له ذلك بتقليده للغير لعدم الجزم بالامتثال بذلك لاحتمال ان لا يكون فتوى الغير حجة فى حقه بل لا بد له من تحصيلها اما بالعلم الوجدانى أو بقيام الحجج و الأمارات عليها أو الاحتياط هذا ما يتعلق بالجواب عن الوجه الأول.

و اما الوجه الثانى: فهو ملتئم من أمرين.

اما بالنسبة إلى ثبوت السيرة فقال الشيخ (قدس سره) فى الرسالة فبالمنع من ثبوتها فى ذلك، زمن الأئمة عليهم السّلام، و لعلهم عند ذلك يحتاطون فى المسألة «۱».

و اما لزوم الحرج ان وجب عليه الاجتهاد أو الاحتياط فغير وجيه لان الواجب الاجتهاد فى المسائل المحتاج إليها غالبا تدريجا الأهم فالأهم نظير ما يجب على العامى التقليد فيه، و اما المسائل التى تتفق أحيانا فاما يحتاط فيه- و ان قام دليل على عدم وجوب الاحتياط- أو يقلد فيه إذا لم يتيسر له الاجتهاد لاشتغاله بالاجتهاد فى الأهم منه، أو لاشتغاله لأمر أخر أهم منه، و كذلك إذا لم يتمكن من الاجتهاد فى المسألة لعدم الأسباب أو لوجود المانع.

و اما الوجه الثالث: فأفاد أستادنا العلامهٔ المحقق الخمينى (دام ظله) بوجود الفرق بين المقام و موارد النقض من جهتين.

الجههٔ الاولى: عدم وجود الاختلاف فى موارد النقض أصلا و لو كان، فإنما هو فى غايهٔ القلهٔ بحيث يلحق بالعدم و لذا تريهم فى موارد تحقق الاختلاف الكثير

---

(۱) رسالهٔ التقليد/ ۵۸.

....

لا يكاد يراجعون فيها أيضا، و اما فى المقام و باب الأحكام فما من مسئلهٔ الا و فيها اختلاف شديد بين الأعلام بل بين آراء فقيه واحد فى كتب متعددهٔ بل فى أبواب من كتاب واحد.

الجههٔ الثانيهٔ: ان غير باب الأحكام راجع الى الأمور الدنيويهٔ الراجعهٔ إلى الأموال و نحوها و هى قابلهٔ للغمض و التجاوز غالبا لأنه تجاوز و إغماض عن حق نفسه و اما باب الأحكام فإنه باب الاحتجاج بين المولى الحقيقى و العبد الذليل و الأمر فيه ينتهى إلى الرضوان، و النعيم الأبدى. أو الى النيران، و الجحيم الدائمى، و هما بمثابهٔ من الأهميهٔ غير قابلهٔ للإغماض فلا بد هنا من أحد أمرين اما الاجتهاد أو الاحتياط و واضح ان رجوع من له ملكهٔ الاستنباط الى غيره غير معلوم العذريهٔ.

و بالجملهٔ الفطرهٔ، و الوجدان، أصدق شاهدين على انه لو عرض المقام، و استنباط الأحكام الشرعيهٔ، بما لها من الاختلاف فى الفتاوى بجميع ما فيه من الآثار، و التبعات على العقلاء- بحيث يتضح لهم محيط الفقه و الفقاههٔ و آثارها- لترى عدم بنائهم على المراجعهٔ و لا أقل من الشك فى المراجعهٔ، و فى كلتى الصورتين لا موقف للرجوع الى الغير «۱».

و اما الوجه الرابع: فهو قياس مع الفارق ضرورهٔ أن المستعد لتحصيل ملكهٔ الاجتهاد جاهل حقيقهٔ و غير متمكن من معرفهٔ الحكم فلا وجه لحرمهٔ التقليد عليه و إيجاب الاجتهاد عليه بعد ما تقدم من كون الاجتهاد واجبا كفائيا و المفروض وجود من به الكفايهٔ فى الخارج، و هذا بخلاف واجد الملكهٔ، فإن تحصيل الاجتهاد، و استخراج الحكم و الوظيفهٔ فى حقه بمكان من الإمكان، و من القريب جدا وجوب الاجتهاد عليه تعيينا لو لم يتمكن من الاحتياط.

و اما الوجه الخامس: ففيه انه لا بد فى الاستصحاب من بقاء الموضوع و اتحاد

---

(۱) الدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد و الاجتهاد. تقريرنا لبحث أستادنا العلامهٔ الخمينى دام ظله فى الاجتهاد و التقليد مخطوط.

....

القضيهٔ المشكوكهٔ مع القضيهٔ المتيقنهٔ موضوعا و موضوع صحهٔ التقليد انما هو العاجز عن الاحتياط و مع طرو قوهٔ الاستنباط و ملكهٔ الاجتهاد نقطع بارتفاع الموضوع و يكون من باب إسراء حكم لموضوع الى موضوع أخر.

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك فى بقاء الموضوع فى المفروض بعد احتمال ان يكون الموضوع من لم يبلغ مرتبهٔ الاجتهاد لا مطلق من لم يعرف الحكم أصلا.

مع انه أخص من المدعى فلا يكاد يجرى فيما إذا بلغ الصبى مجتهدا.

فتحصل مما ذكرنا بطوله عدم تماميهٔ الوجوه التى استدل بها لجواز التقليد لمن يكون واجدا لملكهٔ الاجتهاد، و قد عرفت من الشيخ

(قدس سره) ذهاب المشهور الی عدم جواز تقلیده بل عدم نقل الجواز من أحد منا غیر السید، صاحب المناهل.

مع عموم الأدلـة الدالـة علی وجوب الرجوع الی الکتـاب و السـنة فی معرفـة الأحکـام خرج منهـا خصوص العـاجز عن معرفتهـا فواجد الملکة، مأمور بالمراجعة إلیها و لو شک فی خروجه عن ذلک فمقتضی الأصل أیضا العدم.

و للمحقق الأصفهانی (قدس سره) فی رسالة الاجتهاد و التقلید ص ۴ بیان یؤکد المرام فمن شاء فلیراجع.

و لا ـ فرق فیما ذکرنا بین من کان له قوة اسـتنباط جمیع الأحکام المعبر عنه بالمجتهـد المطلق و اسـتنبط جملـة منها، أو من کان له قوة استنباط بعض الأحکام المعبر عنه بالمتجزی- علی تقدیر إمکانه کما هو الحق- و لکنه لم یستنبط بعد لوحدة الملاک.

فظهر ان من له قوة استنباط الأحکام عن مدارکها و لو فی الجملة و بالنسبة إلی بعضها، لا یجوز له الرجوع الی الغیر و تقلیده فیما یقدر علیه و اما فیما لا یقدر علی استنباطه فهو و من لا یقدر علی الاستنباط أصلا سیان فی الجواز.

هـذا کله إذا أحرز القـدرة المذکورة و اما لو أحرز عدمها و لو بالاستصـحاب الموضوعی الخارجی، أو شک فی إحراز القدرة فیصـح المراجعة إلی الغیر و تقلیده.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۷

المبحث الرابع فی شرائط الاجتهاد و الإفتاء

اشارة

یتوقف اسـتنباط الأحکام و تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی الواقعی أو الظاهری لعمل نفسه و الإفتاء به للغیر بالطرق المتعارفة لدی الأصحاب علی مقدمات و مبادی کثیرة، و هی بین ما یکون راجعا الی حصول قوة الاستنباط و ما یکون راجعا الی عمل نفسه و الإفتاء به.

توقف الاجتهاد علی معرفة العلوم العربیة و مقدارها

منها: الاطلاع علی العلوم العربیـة و معرفة مفرداتها بمقدار ما یحتاج إلیه فی فهم الکتاب العزیز، و الاخبار الصادرة عن الرسول الأعظم، و الأئمـة المعصومین صـلوات اللّه علیهم أجمعین: من تعلم معانی اللغات، و أوضاع المفردات، و معانی الهیئات، و الجمل الترکیبیـة، و خصوصـیات کلام العرب لدی المحاورات: من الاستعارات، و الکنایات، التشبیهات، و غیرها من الخصوصیات التی یختص بالکتاب و السـنة، فکـثیرا مـا یقع المتـدرّب فی خلاـف الواقع لأجـل القصور فی فهم معـانی مفردات الألفـاظ و خصوصـیات کلاـم العرب لـدی المحاورات. فلا بد له من التدبر فی محاورات أهل اللسان، و معرفة معانی اللغات و سائر العلوم العربیة.

لکن بمقـدار مـا یحتـاج إلیهـا فی معرفتهمـا من دون ان یتوغّل فیها لان التوغل فیها و صـرف العمر للنیل بـدقائقها ربما یوجب حرمان الشخص عن الوصول الی مدارج رفیع الاجتهاد بل یصیر أدیبا مقلدا.

توقف الاجتهاد علی الانس بالمحاورات العرفیة

و منها: الانس بالمحاورات العرفیـة و فهم الموضوعات الدارجة بینهم و الاحتراز عن خلط دقائق العلوم الفلسـفیة و العقلیات الدقیقة فی المعانی العرفیة السوقیة الدارجة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۸

....

فإنه کثیرا ما یقع الخطاء لأجله فی فهم معانی الکتاب و السـنة و قد وقع کثیر من المشتغلین بل الأعاظم فی خلاف الواقع من جهة خلط الاصطلاحات الرائجة فی العلوم العقلیة، و القواعد العقلیة، بالمعانی العرفیة الرائجة بین أهل المحاورة المبنی علیها الکتاب و السنة.

توقف الاجتهاد علی تعلم المسائل المنطقیة و مقداره

و منها: تعلم مسائل المنطقیـة بمقـدار معرفة تشـخیص الأقیسة المنتجة منها عن العقیمة مثل اعتبار کلیة الکبری و کون الصـغری موجبه فی الشـکل الأـول، و ترتیب الحـدود و المبـاحث الرائجـة منه فی نوع المحـادرات لئلاـ یغلـط فی نفسه، و یغالـط الأخر و اما الغور فی تفاصـیل الشـرطیات، و الاقترانیات، و المختلطات، و أشـباهها فلا، لعـدم ارتباط کثیر منها فی معرفـة الکتاب، و السـنة، و الاسـتدلالات الفقهیة، بل ربما یوجب الاختلال فیها کما لا یخفی.

توقف الاجتهاد علی معرفة علم الکلام و مقدارها

و منها: معرفـة علم الکلام بمقـدار لا یکون مقلـدا فی مثل مسـئلة الحسن و القبح العقلیین و ما یتوقف علیه حجیة قول المعصوم- النبی الأعظم و الأئمة المعصومین صلوات اللّه علیهم أجمعین- و تقریره، و فعله، و نحوها.
و لاـ یخفی ان معرفـة هـذا المقـدار من المسائـل الکلامیـة بلحـاظ مقـدمیتها للاجتهـاد و الاـ فعلی ذمـة المسائـل الکلامیـة جل الأمور الاعتقادیة و المعارف الحقة و لم یکن علم أشـرف من علم الکلام کیف لا؟! و هو یبحث عن أشرف الأشیاء بما یجوز علیه و یمتنع و ما یرتبط به فیما یتعلق برسله و ولاة امره و الأمور الراجعة إلی النشأة الآخرة.

توقف الاجتهاد علی معرفة الکتاب و مقدارها

و منهـا: معرفـة الکتـاب العزیز بمقـدار مـا یتوقف فیه معرفـة ألفـاظ آیات الأحکام و لو بالمراجعـة إلیها حال الاسـتنباط و الفحص عن معانیها لغة و عرفا و تمییز الناسخ منها

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۹

....

عن المنسوخ و المحکم عن المتشـابه، و المجمـل عن المـبین، و ملاحظـة شـأن نزول الآیـات المبارکـات و کیفیـة اسـتدلالات الأـئمة المعصومین علیهم السّلام بها.

توقف الاجتهاد علی الانس الکامل بمذاق أئمة أهل البیت (ع)

و منهـا: التتبع التـام فی الاخبـار الصـادرة عن أئمـة أهـل البیت علیهم السّـلام و الأـنس الکامل بمـذاقهم فإنه رحی الاسـتنباط فی عامة الأعصار، و به یسـهل تمییز الحق عن الباطل و لا یصـعب علیه فهم مرادات الشارع الأقدس، و لا شبهة فی ان الممارسة فیها یوجب قوة امتیـاز ما هو الصادر عنهم عن غیرهم، و ما هو الصادر عنهم لبیان الحکم الواقعی عما هو الصادر عنهم تقیـة، و قـد حکی ان زرارة بن أعین الواقف بمذاق أئمة أهل البیت علیهم السّـلام قال لمن جاء بخبر عن المعصوم علیه السّلام: أعطاه من جراب النورة. إشارة الی ان ما جاء به لم یکن حکما واقعیا.

بل الممارسـة فیما صدر عنهم ربما یوجب رفع التعارض فی الاخبار لمعرفة لحن مقالهم مع ان غیر الخبیر و غیر الممارس یری تعارضـا بینها.

و لعله الی هذا یشیر ما روی عن داود بن فرقد قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا ان الکلمة لتصرف علی وجوه فلو شاء إنسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب «۱».

و ما عن ابی حیون مولی الرضا عن الرضا علیه السّـلام قال من رد متشابه القرآن إلی محکمه فقد هدی الی صراط مستقیم ثم قال علیه السّـلام: ان فی أخبارنـا محکمـا کمحکم القرآن و متشابهـا کمتشـابه القرآن فردوا متشابههـا الی محکمهـا و لاـ تتبعوا متشابهها دون محکمها فتضلوا «۲».

---

(۱) الوسائل باب ۹ من صفات القاضی ح ۲۷.

(۲) الوسائل باب ۹ من صفات القاضی ح ۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۵۰

توقف الاجتهاد علی الإحاطة بمهمات مسائل أصول الفقه

اشارة

و منهـا: الإحاطـة بمهمات مسائل أصول الفقه مما هی دخیلـة فی فهم الأحکام الشـرعیة، و هی العمـدة فی المقام لأنها المبادی القریبة لاسـتنباط الأحکـام و علیها تـدور رحی الاسـتنباط إذ لو لم تثبت حجیـة قول الثقـة أو لم تثبت صـحة العمل بالظواهر أو لم یعلم کیفیة الجمع بین الـدلیلین عند تعارض الأظهر مع الظاهر، أو النص و الظاهر، أو المطلق مع المقید أو العام مع الخاص، أو المجمل مع المبین، أو لم یعلم الوظیفـة عنـد الشک فی أصل الوظیفـة، أو مع ثبوته سابقا و الشک فی بقائه، أو مع العلم بالوظیفة و الشک فی المتعلق الی غیر ذلک من المسائل فلا یمکن الاکتفاء علی قول الثقـة أو الظاهر عند الاسـتنباط و یصـیر متحیرا عند فقدان الدلیل أو تعارضه فلا بد من تنقیـح تلک المسائل و ما یقع فی موقفها من البحث عن عموم الألفاظ أو خصوصـها مطلقها و مقیدها، و ما یشـبهها من البحث فی مفاد الأوامر و النواهی من حیث الوجوب و الحرمـة الی غیر ذلک علی نحو الاسـتدلال حسـبما یسوقه الـدلیل لا علی نحو التقلیـد فهل یسوغ للاخباری الاستغناء عن تنقیح مثل هذه المباحث مع ان أکثر مدارک هذه المسائل موجودة فی الکتاب العزیز و الأخبار الصادرة من أئمـة أهـل البیت علیهم السّـلام و المرتکزات العرفیـة العقلائیـة، کمـا ان بعض المسائل الأصولیـة مما یستدل علیه من طریق العقل کاجتمـاع الأـمر و النهی فـان مرجع البحث فیها الی لزوم اجتماع الضـدین أو النقیضـین من القول بالاجتماع الـذی أجمع العقلاء، حتی

الأخباريين على امتناعه و بالجملة معظم ما يتوقف عليه الاجتهاد، هو حجية خبر الثقة و الظاهر و الأوامر و النواهى و المطلق و المقيد و العام و الخاص، و الأصول العملية من البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب و التعادل و التراجيح و اجتماع الأمر و النهى و غيرها مما هى دارجة فى الفقه.

نعم لا بد فيها من الاقتصاد و الاعتدال لا على نحو التفريط الذى ذهب إليه

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ۵۱

....

الأخباريون، و لا على الإفراط الذى ابتليت به حوزات العلمية فان كلا منهما انحراف عن جادة الصواب.

اما الأول فلما أشرنا من وضوح توقف استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب و السنة على حجية الظواهر و حجية خبر الثقة و حجية الأوامر و النواهى و حجية العام و المطلق و الأصول العلمية من البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب و مباحث التعادل و التراجيح و غيرها.

فطعن الاخبارى على الأصولى بعد اشتراكهما فى لزوم معرفة الأحكام الشرعية ناشيء عن الغفلة و الذهول عن حقيقة الأمر. و الأصولى لسعة اطلاعه بالنسبة إلى الاخبارى يفهم غالبا من الاخبار الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام دقائق و لطائف لا ينالها الاخبارى كما لا يخفى.

و أظن ان إنكار بعض الأخباريين و طعنهم على الأصوليين بلحاظ ما قد يرى فى بعض كتب الأصحاب كالسيد المرتضى، و العلامة و غيرهما فى كيفية الاستدلال و النقض و الإبرام مما هى شبيهة بما فى كتب العامة من استعمال الاستحسانات و الظنون الاعتبارية و القياس أحيانا و نحوها فظنوا. أن مبانى استنباط الأحكام الشرعية عند الأصوليين على ما عليه العامة.

و لكن لم يتفطنوا الى ما هو المراد منهم فى ذكر تلك الأمور فى كتبهم: لأنهم إنما يستدلون بها بعد إقامة الأدلة الواضحة على طريقة المذهب الصحيح و نهج الحق فى المسئلة: إفحاما لمن يذهب الى الاستحسانات و الظنون الاعتبارية بأنه لو كان الملاك و المناط فى الاستنباط و استخراج حكم المسئلة تلك الأمور، فهى موجودة فيما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام لا منكم فتأمل.

و يؤيد ما ذكرنا استدلال السيد (قدس سره) أحيانا بمثل أخبار أبى هريرة و ما فى صحيحى البخارى و مسلم و نحوهما من مستندات العامة لوضوح ان الاستدلال بها لا ينفعه للعمل، بل وقع منه جدلا لرد الخصم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ۵۲

....

و كذا يرى الاخبارى استدلال الأصولى بالإجماع، فيزعم غير الخبير منهم ان حجية الإجماع لدى أصحابنا الأصوليين بمجرد الاتفاق فى الرأى كما يراه العامة.

و لكن لم يتفطن ان ذلك لكشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام بلحاظ انه إذا اتفق أعلام الفرقة المحقة من الصدر إلى الساقة أو أرباب الجوامع الأولية على أمر مع، ما هم عليه من التورع و الاحتياط فى الدين، خصوصا إذا كان ما هم عليه على خلاف القاعدة فإنه يكشف كشفا يقينا عادة بوجود مستند معتبر هناك قد خفى علينا بلحاظ وقوع بعض الحوادث المؤسفة كاحتراق مكتبة شيخ الطائفة بكرخ بغداد و فقد بعض جوامع الحديثية كمدينة علم الصدوق و رسالة على بن بابويه الى غير ذلك مما يجدها المتتبع فيؤخذ بما أجمعوا عليه و ان كان هناك خبر واحد يخالفه لان ما أجمعوا عليه قطعى مما لا ريب فيه. و الخبر ظنى فيه الريب حال مقابلته للإجماع مع ان المجمعين هم الذون دونوا هذا الخبر فى جوامعهم الحديثية، و من طريقهم وصل إلينا. مع شدة اهتمامهم بما يصدر

عن أئمـة أهل البيت عليهم السّلام فبذلک يحدس اللبيب باختلال أحد أركان الخبر فيحمل على انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى لو تم أصل الصدور.

فظهر ان الإجماع بما هو اتفاق لم يكن حجة عند أصحابنا بل بلحاظ كشفه عن رأى المعصوم حسبما ذكرنا و لا ينبغى الإشكال فى حصول الحدس القطعى أو الظن المتاخم بالعلم بقول المعصوم عليه السّلام عند ذلک فى الجملة.

نعم ربما يمكن ان لا يحصل ذلک لشخص و لكن هذا خارج عن محط البحث.

فعلى ما بيناه لا يعبد ان يكون القادح و المقدوح فيه كلاهما معذوران.

قدح مقالة الأخباريين فى تدوين مسائل أصول الفقه

ربما يتوهم ان تـدوين مسائل علم الأصول الفقه فى كتاب مسـتقل من المحدثات المذمومة، و لعله، يعد بدعة حيث لم يعهد ذلک فى عصر أئمة أهل البيت عليهم السّلام و من قدماء الأصحاب، و نحن فى غنى عن كثير من مباحثه لأن الأخبار المأثورة المدونة

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۵۳

....

فى كتب الحديثية مقطوعة الصدور.

و لكنه مـدفوع لاـن كـل علم إذ أكثر البحث حوله و كثر مبـاحثه و تشـعب فنونه يصـير لائقـا لان يـدون فى كتاب مسـتقل، و لم تكن الأخبار المدونـة قطعيـة الصدور كما سنشـير اليه عن قريب، و لو سـلم ذلک لا يوجب الغناء عن كثير من المباحث التى أشـرنا إلى ثلة منها، و ليس كل مستحدث بدعة غير صحيح كما لا يخفى على ذى مسكة.

هذا كله بالنسبة إلى جانب التفريط فى مسائل علم الأصول.

و اما بالنسـبة إلى الإفراط فلان علم الأصول من العلوم الآلية لا الأصـلية كما هو واضح فلا بد و ان يكون الباحث فيه عن مسائل يحتاج إليها فيما هو آلة لا مطلقا كأكثر مباحث الألفاظ مثل البحث عن المعانى الحرفية بأدق معانيها، و خصوصـيات أبحاث المشـتق و نحوها فـان التوغـل فى المسائـل الأصوليـة ربما يوجب انحراف السـليقة عن الاسـتقامة المطلوبـة فى فهم الكتاب و السـنة، كما ان التوغل فى العلوم العقلية ربما لا يسلم عن اعوجاج السليقة فى معرفة الكتاب و السنة كما لا يخفى.

فظهر ان توهم كون علم أصول الفقه علما برأسه و تحصيله كمال للنفس و صرف العمر فى مباحثه غير المحتاج إليها فى الفقه. متعذرا بان الاشـتغال بتلک المباحث تشـحيذ للذهن، و أنس بدقائق الفن، طرف الإفراط، و خير الأمور أوسـطها و هو الاشـتغال بمعرفة مسائل أصول الفقه، و تنقيحهـا بمقـدار مـا يحتاج إليه فى اسـتنباط الأحكام الشـرعية و ترک فضول مباحثه أو تقليله و صـرف همّه و وقته فى مبـاحث علم الفقه، الـذى هو قـانون المعاش و المعاد و يحتاج إليه فى عمله ليلا و نهارا، و يوجب معرفته و العمل به الوصول الى قرب الحق تعالى.

موقف الفحص عن فتاوى الأصحاب فى الاجتهاد

و منها: الفحص الكامل عن فتاوى أصـحابنا الإمامية و الاعتناء، بفتاويهم و مقالاتهم و طرز اسـتنباطاتهم خصوصا قدمائهم الذين دأبهم الفتوى بمتون الاخبار كالصدوقين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۵۴

....

فى كتبهما، و شيخ الطائفة فى بعض كتبه، و من يحذو حذوهم، و من يقرب عصره أعصارهم لأنهم أساطين الفقه و الفقاهة و قريبو عهد بزمن أئمة أهل البيت عليهم السّلام، مع كون كثير من الأصول المعتمدة موجودة لديهم، و قرائن الصدق متوفرة لديهم مما لعل كثير منها مفقودة فى الأعصار المتأخرة.

فلا بد للطالب المتدرب الاعتناء، بمقالاتهم و فتاويهم لئلا يقع فى خلافهم، و يحدث فقه جديد، فربما وقع أو يقع بعض المتوغلين فى المباحث الأصولية و العقلية فى فتوى، أو فتاو، لا تناسب المذهب، و صدر أو يصدر فتوى أو فتاو شاذة غير اللائقة به، و ليس ذلک الا لعدم الاعتناء بانظار أساطين الفقه و الفقاهة، فربما تكون الشهرة القدمائية مناط الإجماع، فكان أستادنا العلامة الكبير البروجردى (قدس سره) يعتمد على آرائهم، و يرى ان كثيرا من قدماء الأصحاب يذكرون فى كتبهم الفقهية أصول المسائل المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام و المتلقاة منهم يدا بيد من دون ان يتصرفوا فيها، أو يذكروا التفريعات المستحدثة، بل كم تجد مسئلة واحدة تذكر فى كتبهم بلفظ واحد مأخوذ من متون الأخبار المأثورة بحيث يتخيل الناظر فى كتبهم انهم أهملوا الاجتهاد و الاستنباط، بل كان الأواخر منهم يقلدون الأوائل، مع انه ليس كذلک، بل كانوا من أعاظم الفقهاء و المجتهدين، و ليس ذلک منهم إلا لشدة عنايتهم بذكر خصوص ما صدر عنهم عليه السّلام، و ما وصل إليهم بنقل المشايخ، و من ذلک كتب الصدوق كالهداية، و المقنع، و من لا يحضره الفقيه، و رسالة على بن بابويه، و مقنعة المفيد، و رسائل علم الهدى، و نهاية الشيخ، و مراسم سلار، و كافى أبى الصلاح و مهذب ابن براج الى غير ذلک.

و ما ذكره شيخ الطائفة فى ابتدأ مبسوطه الذى صنفه فى أخريات عمره الشريف أصدق شاهد على ذلک فقال ما ملخصه:

«ان استمرار هذه الطريقة بين أصحابنا صار سببا لطعن المخالفين، فكانوا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۵۵

....

يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية و ينسبونهم إلى قلة الفروع و المسائل، و يقولون انهم أهل حشو و مناقضة، و ان من ينفى القياس و الاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل، و لا التفريع على الأصول، مع ان جل ما ذكروه من المسائل موجودة فى أخبارنا و منصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم فى الحجية يجرى مجرى قول النبى صلّى اللّه عليه و آله اما خصوصا أو عموما، أو تصريحا، أو تلويحا، و اما ما كثروا به كتبهم من الفروع فلا فرع من ذلک الا و له مدخل فى أصولنا و يخرج على مذاهبنا لا على وجه القياس و كنت على قديم الوقت و حديثه متشوق النفس الى عمل كتاب يشتمل على ذلک تتوق نفسى إليه فيقطعنى عن ذالک القواطع، و تضعف نيتى أيضا فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، و ترک عنايتهم به لأنهم ألفوا الاخبار و ما رووه من صريح الألفاظ حتى ان مسئلة لو غيّر لفظها و عبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لتعجبوا منها و قصر فهمهم عنها.

و كنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية و ذكرت جميع ما رواه أصحابنا فى مصنفاتهم و أصولها من المسائل و لم أتعرض للتفريع على المسائل و لا لتعقيد الأبواب و ترتيب المسائل و تعليقها، و الجمع بين نظائرها بل أوردت جميع ذلک أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلک، و عملت بأخرة مختصر جمل العقود فى العبادات. سلكت فيه طريق الإيجاز و الاختصار و وعدت فيه ان اعمل كتابا فى الفروع خاصة يضاف الى كتاب النهاية و يجتمع معه، يكون كاملا كافيا فى جميع ما يحتاج اليه.

ثم رأيت ان ذلک يكون مبتورا يصعب فهمه على الناظر فيه لان الفرع انما يفهمه إذا ضبط الأصل معه فعدلت الى عمل كتاب يشمل على عدد جميع كتب الفقه إلى أخر ما افاده فلاحظ «۱».

فكان سيدنا الأستاد (قدس سره) يقول إذا عثرت فى مسئلة اطباق القدماء من

---

(١) المبسوط ١/ ٢ طبع ١٣٨٧.

....

أصحابنا على فتوى أو اشتهاره بينهم فى تلك الكتب المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقاة و المأثورة، فأحدس بتلقيهم ذلك يدا بيد من قبل أئمة أهل البيت عليهم السّلام و ان لم تجد به نصا فى الجوامع التى بأيدينا، و هذا هو الإجماع المعتبر عندنا فالعمل بالإجماع ليس رفضا لقول أئمة أهل البيت عليهم السّلام بل، هو من الطرق القطعية الكاشفة عن أقوالهم، فترى أن سلسلة فقهنا لم تنقطع و لم تحصل فترة بين الفقهاء من أصحابنا و بين الحجج المعصومين كما لا يخفى على من تتبع تاريخ الفقه و الحديث.

و قال (قدس سره) و قد عثرنا فى أثناء تتبعنا على مواضع كثيرة يستكشف فيها من فتاوى الأصحاب وجود نص و أصل إليهم من دون ان يكون منه فى الجوامع الحديثية التى بأيدينا عين و لا اثر.

و قال فيما قال لعل المتتبع فى فقه الشيعة الإمامية يعثر على أكثر من خمسمائة مسئلة افتى فيها المشايخ طرا بفتوى يستكشف بسببها وجود النص فيها مع عدم كونه مذكورا فى جوامعهم التى ألقوها لضبط الأحاديث.

و استشهد (قدس سره) لذلك وجود أخبار كثيرة فى جامع حديث، مع عدم ذكرها فى جامع آخر. و افاده فى وجهه انه لعل ذلك بلحاظ عدم بناء الصدوق، و الكلينى و الشيخ (قدس اللّه أسرارهم) على إيداع جميع ما وجدوه فى الجوامع الأوّلية بل على نقل خصوص ما كان لهم طريق مسلسل الى رواتها. فقال:

لا ينبغى لأحد ان يرتاب: ان أخبارنا معاشر الإمامية لم تكن مقصورة على ما فى الكتب الأربعة بل كان كثير منها موجودة فى الجوامع الأولية التى ألفها الطبقة السادسة «١» من أصحابنا كجامع على بن الحكم، و ابن ابى عمير، و أحمد بن ابى نصر البزنطى، و حسن بن على بن فضال، و مشيخة حسن بن محبوب و نظرائهم.

فليكن ما ذكرناه هنا على ذكر منك ينفعك كثيرا فى استنباط الأحكام الشرعية

---

(١) يعنى أصحاب الرضا (ع).

....

إن شاء اللّه «١».

موقف معرفة فتاوى العامة فى الاجتهاد

و منها: معرفة فتاوى العامة الدارجة فى أعصار الأئمة المعصومين سلام اللّه عليهم: لوضوح ان فى معرفتها دخالة فى فهم الأخبار الصادرة عنهم عليه السّلام و تمييز ما هو الصادر عنهم لبيان الحكم الواقعى عما هو الصادر عنهم تقيّة و رفع التعارض فى أخبارهم كما لا يخفى على المتدرب الخبير.

موقف تكرر تفریع الفروع فی الاجتهاد

و منها: تكرر تفریع الفروع الفقهیة علی أصولها حتی تحصل قوة الاستنباط و تكمل فیه، فان الاجتهاد و الاستنباط من العلوم العملیة التی لا یكاد ینال طالبها الا مع الممارسة العملیة كما لا یخفی.

موقف معرفة علم الرجال فی الاجتهاد

اشارة

و منها: معرفة علم الرجال.

لا ینبغی الإشكال إجمالا فی لزوم معرفة حال ثقاة الرجال الواقعین فی اسناد الأخبار الواردة فی بیان الأحكام الشرعیة و تمییزهم عن غیرهم بحیث یتضح حال سند الخبر من حیث دخوله فی القسم المقبول منه، أو المردود منه.

و ذلك لان جملة من الأحكام الشرعیة و ان كانت تستفاد من الكتاب العزیز الا انه أقل قلیل مع عدم تعرض الآیات المباركات لجزئیات الأحكام، و انما هو متعرض لكلیاتها، و جل الأحكام الشرعیة تستفاد من الاخبار خصوصا من الاخبار المأثورة عن أئمة أهل البیت علیه السّلام.

و لا یخفی انه لا یتم الاستدلال بالخبر الا بعد تمامیة أمور:

---

(۱) جل ما نقلناه من سماحة استاد العلامة (قدس سره) مقتبس من مواضع من كتاب البدر الزاهر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۵۸

....

۱- أصل الصدور. ۲- و دلالته. ۳- جهة صدوره.

و مع عدم تمامیة هذه الأمور لا یصح الاستدلال بالخبر.

فلو لم یكن مفاد الخبر نصا فی مفاده، بل كان ظاهرا فیه، فلا بد من إثبات حجیة ظهوره، و قد قرر فی علم الأصول حجیة الظواهر.

و اما جهة صدور الخبر فلما تقرر فی محله ان الأصل العقلائی فی كل كلام صادر من كل متكلم و منها الخبر الحاكی عن قول المعصوم علیه السّلام أو فعله، أو تقریره:

ان یكون لبیان ما هو الواقع لا لجهة أخری فیكون الأصل العقلائی فی الخبر ان یكون صادرا لبیان الحكم الواقعی لا لغیره من تقیة أو غیرها.

و اما من حیث الصدور فهو الذی یتكفله علم الرجال فقد وقع الخلاف فی الاعتماد علی الاخبار الموجودة فی الكتب المعروفة بین الأصحاب كالكتب الأربعة و نظرائها من تفسیر علی بن إبراهیم، و كامل الزیارات، و كتب الصدوق: كمدینة العلم، و عیون اخبار الرضا، و معانی الاخبار و غیرها. و الاحتجاج الی غیر ذلك.

انظار الأصحاب فی موقف علم الرجال فی الاجتهاد

فمنهم: من یعتمد علی تلک الاخبار و یعتقد ان کل الأخبار الموجودة فیها أو جلها خصوصا ما فی الکتب الأربعة مقطوعة الصدور.

و قد یظهر من بعضهم ان الاخبار المدونة فی الکتب الأربعة مما یطمئن بصدورها لعمل الأصحاب علی طبقها و عدم نقاشهم فی إسنادها.

قال الفقیه الهمدانی (قدس سره): لیس المدار عندنا فی جواز العمل بالروایة علی اتصافها بالصحة المصطلحة و الا فلا یکاد یوجد خبر یمکننا إثبات عدالة رواتها علی سبیل التحقیق لو لا البناء علی المسامحة فی طریقها و العمل بظنون غیر ثابتة الحجیة، بل المدار علی وثاقة الراوی، أو الوثوق بصدور الروایة و ان کانت بواسطة القرائن الخارجیة التی عمدتها کونها مدونة فی الکتب الأربعة، أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها و عدم اعراضهم عنها، و لا شبهة فی ان قول بعض

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۵۹

....

المزکین بان فلانا ثقة أو غیر ذلک من الألفاظ التی اکتفوا بها فی تعدیل الرواة لا یؤثّر الوثوق أزید مما یحصل من اخبارهم بکونه من مشایخ الإجازة، و لأجل ما تقدمت الإشارة إلیه جرت سیرتی علی ترک الفحص عن حال الرجال و الاکتفاء فی توصیف الروایة بالصحة کونها موصوفة بها فی السنة مشایخنا المتقدمین الذین تفحصوا عن حالهم اه «۱».

و ربما یظهر من بعضهم: لزوم مراعاة کل من رجال إسناد الاخبار لعدم جبر ضعف السند بعمل الأصحاب علی طبقه، و لعدم اعتبار الإجماع المدعی علی تصحیح ما یصح عن جماعة من أجلاء الرواة، المعرفین بأصحاب الإجماع.

و لعدم معلومیة المراد من معقد الإجماع علی تقدیر صحة الإجماع و اعتباره بدعوی انه کما یحتمل ان یکون المراد به ان السند إذا کان معتبرا الی أحد تلک الجماعة لم ینظر الی من یقع بعدهم فی سلسلة السند من الرواة بل یحکم باعتباره و لو کان بعدهم غیر معلوم الحال، فکذلک یحتمل ان یکون المراد به توثیق أصحاب الإجماع فی أنفسهم فیکون معناه ان الجماعة المذکورین ثقات و ان کان بعضهم واقفیا أو فطحیا، أو غیرهما من المذاهب الباطلة، فالسند إذا تم من غیر ناحیتهم فهو تام من جهتهم أیضا، و بما ان کلا من الأمرین محتمل الإرادة فی نفسه فیصبح معقد الإجماع مجملا، فلا یمکن الاعتماد علیه الا فی المقدار المتیقن منه و هو الأخیر.

و لعدم الاعتماد علی مراسیل مثل ابن ابی عمیر، و صفوان من یحیی، و أحمد بن ابی نصر البزنطی و غیرهم ممن عرفوا بأنهم لا یرسلون أو لا یرون الا عن ثقة الی غیر ذلک من القرائن التی یذکر للوثوق بصدور الروایة.

فعلی هذه الجهات یکون علم الرجال عنده من أهم ما یتوقف علیه رحی الاستنباط و الاجتهاد، إذ به یعرف الثقة عن الضعیف، و به یمیز الغث عن السمین و لا مناص له الا من الرجوع الی علم الرجال فی معرفة کل واحد من رجال السند

---

(۱) صلاة مصباح الفقیه/ ۱۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۰

....

لیظهر له انه موثوق به لیؤخذ بخبره أو انه ضعیف لئلا یعتمد علی اخباره.

و ربما یظهر من بعضهم الاعتماد علی الخبر الضعیف بعمل الأصحاب علی طبقة، أو الاعتماد علی تصحیح ما یصح عن الجماعة، أو الاعتماد علی مراسیل مثل هؤلاء الثلاثة، و لکن إذا کان مورد الاستنباط مشتملا علی صنفین من الاخبار قد عمل بکل منهما ثلة من الأصحاب، أو لم یحرز إعراض الأصحاب و لا عملهم علی طبق الخبر فیحتاج الی علم الرجال فی ترجیح أحد الخبرین علی الأخر.

و ربما یظهر من بعضهم الاعتماد ببعض ما ذکرناه دون أخر فیکون احتیاجه الی علم الرجال أشد.

الی غیر ذلک من الأقوال التی یجدها المتتبع فی حالاتهم فی الاعتماد الی بعض قرائن التوثیق و عوامل الاعتبار دون آخر.

عدم الاحتیاج المبرم الی علم الرجال فی العمل بالکتب الأربعة و نظائرها

و بالجملة وقع الأصحاب فی حیص و بیص فی الاحتیاج فی استنباط الأحکام الشرعیة إلی علم الرجال فمنهم مفرط و منهم مفرط و منهم متوسطات.

و الذی یختلج بالبال و أظنه علیه عمل جل الأصحاب و ان أنکره بعضهم باللسان و لکن قلبه مطمئن به: هو عدم الاحتیاج المبرم الی علم الرجال فی الاعتماد علی الاخبار الموجودة فی کتب أصحابنا المعروفة خصوصا الکتب الأربعة.

فوائد علم الرجال

و لا- یخفی أن لمعرفة علم الرجال فوائد: و یکون من قرائن صحة النقل، و عوامل التوثیق، لأنه بمعرفته یعرف من نص علماء الرجال علی وثاقته مع صحة عقیدته، کما انه یعرف بذلک من نصوا علی مدحه و جلالته و ان لم یوثقوه مع کونه من أصحابنا کما یعرف بذلک وثاقته مع فساد مذهبه، کعلی بن الحسن الطاطری الکوفی و غیره،

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۱

....

کما یعرف بذلک کون الرجل من أصحاب الإجماع، أو من أصحاب الأصول، أو شیوخ الإجازة، أو الروایة، أو انه یصح الاعتماد بکتابه مع کونه مجهولا، أو ضعیفا کأخبار علی بن أبی حمزة البطائنی عن الصادق علیه السّلام، و قد یکون الرجل مما وقع الاختلاف علی وثاقته و ضعفه الا انه یرجح وثاقته الی غیر ذلک.

[تتمیم فی علم الدرایة]

أنحاء الخبر علی اصطلاح المتأخرین

و السر فی عدم الاحتیاج المبرم الی علم الرجال هو ان الذی استقر علیه اصطلاح المتأخرین من الأصحاب من زمن السید الأجل السید أحمد بن طاوس المتوفی ۶۷۳ ه ق استاد العلامة الحلی المتوفی ۷۲۶ (قدس سرهما) هو تنویع الحدیث المعتبر فی الجملة إلی الأنواع الثلاثة من الصحیح، و الحسن، و الموثق: بأنه ان کان جمیع سلسلة سنده امامیین ممدوحین بالتوثیق فصحیح، و ان کانوا امامیین ممدوحین بدونه کلا- أو بعضا فحسن. و ان کانوا بعضا أو کلا غیر امامیین مع توثیق الکل فموثق. فالضعیف عندهم ما کان کلا أو بعضا غیر امامیین موثقین.

و لکن هذا الاصطلاح لم یکن معروفا بین قدماء الأصحاب کما هو ظاهر لمن مارس کلامهم بل المتعارف فیهم هو إطلاق الصحیح علی کل حدیث یصح الاعتماد علیه اما فی حد نفسه أو بلحاظ احتفافه و اقترانه بما یوجب الوثوق و الاطمئنان و ان لم یکن راویه عدلا أو ثقة أو حسنا فی حد نفسه.

و لقد أجاد صاحب الحدائق فی المقام حیث قال:

«لا- یخفی علی من تتبع السیر و الاخبار و طالع الکتب المدونة فی تلک الآثار فان المستفاد منها- علی وجه لا یکون فیه الشک- انه کان دأب قدماء أصحابنا المعاصرین لهم علیهم السّلام الی وقت المحمدین الثلاثة «۱» فی مدة تزید علی ثلاثمائة سنة

---

(۱) و هم:

۱- الشیخ الأجل محمد بن یعقوب الکلینی المتوفی ۹- ۳۲۸ مؤلف کتاب الکافی.

۲- و الشیخ الصدوق محمد بن علی بن بابویه القمی المتوفی ۳۸۱ مؤلف کتاب من لا یحضره الفقیه.

۳- شیخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسی المتوفی ۴۶۰ جامع کتابی التهذیب و الاستبصار.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۲

....

ضبط الأحادیث و تدوینها فی مجالس الأئمة، و المسارعة إلی إثبات ما یسمعونه خوفا من تطرق السهو و النسیان، و عرض ذلک إلیهم و قد صنفوا تلک الأصول الأربعمائة المنقولة کلها من اجوبتهم علیهم السّلام و انهم ما کانوا یستحلون روایة ما لم یجزموا بصحته، و قد روی انه عرض علی الصادق علیه السّلام: کتاب عبید اللّه بن علی الحلبی فاستحسنه و صححه «۱»، و علی العسکری علیه السّلام کتاب یونس بن عبد الرحمن «۲» و کتاب فضل بن شاذان «۳» فاثنی علیهما، و کانوا علیهم السّلام یوقفون شیعتهم علی أحوال أولئک الکذابین، و یأمرونهم بمجانبتهم و عرض ما یرد من جهتهم علی الکتاب العزیز

---

(۱) عبید اللّه الحلبی ثقة کوفی صنف کتابا عرضه علی الامام الصادق (ع) فاستحسنه و قرضه بقوله: لیس لهؤلاء فی الفقه مثله قال شیخنا العلامة الطهرانی فی الذریعة ج ۱۶/ ۲۸۱:

و فی رجال البرقی و تبعه فی الخلاصة انه أول ما صنف فی الفقه، و لکن یظهر من النجاشی ان أول ما کتب فی الفقه من الشیعة کتاب ابی رافع و کتاب السنن لأبی رافع اه.

(۲) یونس بن عبد الرحمن مولی علی بن یقطین کان وجها فی أصحابنا متقدما عظیم المنزلة، روی عن ابی الحسن موسی، و الرضا علیهما السلام، و کان الرضا علیه السّلام یشیر إلیه فی العلم و الفتیا، و کان ممن بذل له علی الوقف مال جزیل و امتنع من أخذه و ثبت علی الحق له کتب کثیرة، روی الصدوق عن ابی هاشم الجعفری أنه عرضت علی ابی محمد صاحب العسکر علیهما السلام: کتاب یوم و لیلة لیونس فقال لی: تصنیف من هذا؟

فقلت تصنیف یونس مولی ال یقطین فقال أعطاه اللّه بکل حرف نورا یوم القیمة. توفی سنة ثمان و مائتین (۲۰۸) کذا فی مجمع الرجال ج ۶/ ۳۰۷.

(۳) فضل بن شاذان کان ثقة أحد أصحابنا الفقهاء، و المتکلمین یقال انه صنف مائة و ثمانین کتابا، کان من أصحاب الهادی و العسکری علیهما السلام قال أبو محمد علیهما السلام بعد ان تفحص کتاب یوم و لیلة ورقة ورقة قال: هذا صحیح ینبغی ان یعمل به، کذا فی مجمع الرجال ج ۵/ ۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۳

....

و السنة النبویة و ترک ما خالفهما الی آخر ما افاده فلاحظ «۱».

یشهد لکون الأخبار الموجودة فی کتب أصحابنا الإمامیة المعروفة- کالکتب الأربعة و نظائرها- صحیحة باصطلاح القدماء، أمور:

تصریح الکلینی بان ما فی الکافی من الآثار الصحیحة عن الصادقین

منها: ما قال شيخنا الأجل ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكلينى المتوفى ٣٢٨ أو ٣٢٩ سنة تناثر النجوم فى طليعة كتابه القيم الكافى الشريف، و إليك نص عبارته.

قد فهمت يا أخى ما شكوت من اصطلاح «٢» أهل دهرنا على الجهالة و توازرهم «٣» و سعيهم فى عمارة طرقها و مباينتهم العلم و اهله الى ان قال:

و ذكرت أمورا قد أشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، و انك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها، و أسبابها، و انك لا تجد بحضرتك من تذاكره و تفاوضه ممن تثق بعلمه فيها، و قلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم، و يرجع اليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدين، و العمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السّلام و السنن القائمة التى عليها العمل، و بها يؤدى فرض اللّه عز و جل، و سنة نبيه صلّى اللّه عليه و آله و قلت: لو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك اللّه تعالى بمعونته و توفيقه إخواننا و أهل ملتنا و يقبل بهم الى مراشدهم الى ان قال.

و قد يسر اللّه و له الحمد تأليف ما سئلت و أرجو ان يكون بحيث توخيت «۴» فمهما كان فيه تقصير فلم تقصر نيتنا فى إهداء النصيحة إذ كانت واجبة لإخواننا و أهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه و عمل بما فيه فى دهرنا هذا

---

(١) الحدائق الناضرة ج ١/ ٩.

(٢) اى تصالحهم و توافقهم.

(٣) التوازر: التعاون.

(۴) اى تحريت و قصدت.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ۶۴

....

و فى غابره الى انقضاء الدنيا إذ الرب جل و عز واحد و الرسول محمد خاتم النبيين صلوات اللّه و سلامه عليه و آله واحد و الشريعة واحدة و حلال محمد حلال و حرامه حرام الى يوم القيمة، و وسعنا قليلا كتاب الحجة و ان لم نكمله على استحقاقه لأنا كرهنا ان نبخس «١» حظوظه «٢» كلها «٣».

و لا يخفى ان ظاهره بل صريحه ان السائل إنما سئل محمد بن يعقوب تأليف كتاب جامع لفنون علم الدين بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السّلام، و محمد بن يعقوب (قدس سره) قد لبّى دعوته بتأليف كتاب الكافى، و ظاهر العبارة التى حكينا بل صريحها انه (قدس سره) كتب الخطبة بعد إتمام الكتاب لقوله: «قد يسر اللّه و له الحمد تأليف ما سئلت»، و قوله «و وسعنا قليلا كتاب الحجة».

و واضح ان ما ذكره شهادة صريحة بعد الفراغ من تأليفه بصحة جميع ما فى كتابه و انها من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السّلام.

و يمكن الاستشهاد بمقاله هذا بصحة أحاديث ما فى الكافى بوجوه أشار إليها شيخنا الحر العاملى ره:

وجوه الاستشهاد لصحة أحاديث الكافى

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج۱، ص: ۶۴

منها: قوله بالآثار الصحيحة، و معلوم انه لم يذكر فيه قاعدة يميز بها الصحيح عن غيره لو كان فيه غير صحيح، و لم يكن اصطلاح المتأخرين موجودا فى زمانه قطعا و لا يمكن انطباقه على ما فيه، فعلم ان كل ما فيه صحيح باصطلاح القدماء بمعنى الثابت عن المعصوم عليه السّلام و لو بالقرائن القطعية و المتواترة.

و منها: وصفه لكتابة هذا بالأوصاف المذكورة البليغة التى يستلزم ثبوت أحاديثه كما لا يخفى.

---

(۱) اى ننتص و نترك.

(۲) و الحظوظ جمع كثرة للخط و هو النصيب.

(۳) أصول الكافى ج ۱/ ۵ الى ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۶۵

....

و منها: ما ذكره من انه صنف الكتاب لازالة حيرة السائل و معلوم انه لو لفق كتابه من الصحيح و غيره و ما ثبت اعتباره من الاخبار و ما لم يثبت لزاد السائل حيرة و اشكالا فعلم أن أحاديثه كلها ثابتة.

و منها: انه ذكر انه لم يقصر فى إهداء النصيحة و انه يعتقد وجوبها فكيف لا يرضى بالتقصير فى ذلك و يرضى بان يلفق كتابه من الصحيح و الضعيف مع كون القسمين متميزين فى زمانه قطعا «۱».

قلت: كيف لا و قد نسب النجاشى للكلينى (قدس سره) تأليف كتاب الرجال «۲».

وجوه التى ذكرها بعض الأساطين لعدم كون جميع ما فى الكافى صحيحة و دفعها

الأول قوله دام ظله: ان السائل إنما سئل محمد بن يعقوب تأليف كتاب مشتمل على الآثار الصحيحة عن الصادقين سلام الله عليهم و لم يشترط عليه ان لا يذكر فيه غير الرواية الصحيحة، أو ما صح عن غير الصادقين عليهم السّلام، و محمد بن يعقوب قد أعطاه ما سئله فكتب كتابا مشتملا على الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السّلام فى جميع فنون علم الدين و ان اشتمل كتابه على غير الآثار الصحيحة عنهم عليهم السّلام، أو الصحيحة عن غيرهم أيضا استطرادا و تتميما للفائدة إذ لعل الناظر يستنبط صحة رواية لم تصح عند المؤلف أو لم تثبت صحتها.

ثم ذكر اثنى عشر موردا رواه الكلينى فى الكافى عن غير المعصومين «۳».

و فيه: ان الكلينى (قدس سره) صنف الكافى لازالة حيرة السائل و واضح انه لو لفق كتابه من الصحيح و غيره و لم يذكر فيه قاعدة يميز بها الصحيح عن غيره لزاد السائل حيرة و اشكالا، فيعلم ان أحاديث الكافى كلها بحسب اعتقاده ثابتة عن المعصوم

---

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۶۴.

(۲) رجال النجاشى ط مصطفوى/ ۱۹۲.

(۳) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۱۰۱ من المقدمهٔ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۶۶

....

علیه السّلام و لو بالقرائن.

و أنت خبیر بـان ذکر موارد نـادرهٔ فی کتابه العظیم عن بعض الأصـحاب مع التصـریح بأسـمائهم اسـتطرادا و تتمیما للفائـدهٔ لا ینافی ما وعده و لا یوجب حیرهٔ السائل و اشکاله کما لا یخفی.

و بالجملهٔ و زان ذکر هذه الکلمات عن أصـحابنا و لو مع عدم التصـریح بأسـمائهم- مع انه صـرح بأسمائهم- وزان ذکر معانی الألفاظ عن أربـاب اللغهٔ فکما لا ینافی ذکر معانی اللغـهٔ عن أصـحابها کون مجموع الکتاب مرویا عن الصادقین علیهم السّـلام فکـذلک ذکر تلک الموارد.

مع انه یمکن إرجاع بعض تلک الموارد بوجه الی المعصوم علیه السّلام کما لا یخفی فتدبر.

الثانی: قوله دام ظله انه لو سـلم ان محمد بن یعقوب شـهد بصحهٔ جمیع روایات الکافی فهذه الشهادهٔ غیر مسموعهٔ فإنه ان أراد بذلک ان روایات کتابه فی نفسـها واجـدهٔ لشـرائط الحجیهٔ فهو مقطوع البطلان، لان فیها مرسـلات و فیها روایات فی إسـنادها مجاهیل، و من اشـتهر بالوضع و الکـذب کأبی البختری و أمثاله. و ان أراد بذلک ان تلک الروایات و ان لم تکن فی نفسـها حجهٔ الا انه دلت القرائن الخارجیهٔ علی صحتها و لزوم الاعتماد علیها فهو أمر ممکن فی نفسه و لکنه لا یسعنا تصدیقه و ترتیب أثار الصحهٔ علی تلک الروایات غیر الواجدهٔ لشرائط الحجیهٔ فإنها کثیرهٔ جدا و من البعید جدا وجود امارهٔ الصدق فی جمیع هذه الموارد.

مضافا الی ان اخبار محمد بن یعقوب بصحهٔ جمیع ما فی کتابه حینئذ لا یکون شهادهٔ و انما هو اجتهاد استنبطه مما اعتقد انه قرینهٔ علی الصدق، و من الممکن ان ما اعتقده قرینهٔ علی الصدق لو کان وصل إلینا لم یحصل لنا ظن بالصدق أیضا فضلا عن الیقین «۱».

---

(۱) معجم رجال الحدیث ۱/ ۱۰۳ من المقدمهٔ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۶۷

....

و فیه: ان الظاهر بل المقطوع أن الکلینی (قدس سره) أراد بصحهٔ ما فی الکافی الشق الثانی- و هو کون روایات الکافی معتبرات یصح الاعتماد علیها و ان کان بواسطهٔ القرائن- و استبعاده دام ظله غیر مسموع کیف؟! و قد ألّفه الکلینی طیلهٔ عشرین سنهٔ کما صرح بذلک شیخنا النجاشی فی رجاله، و قد کان حیا فی زمن سفراء الناحیهٔ المقدسهٔ «۱».

کلام السید بن طاوس فی موقف الکافی

بل عن السـید بن طاوس فی کشف المحجهٔ أنه توفی الکلینی قبل وفات علی بن محمد السمری رحمه اللّه لان علی بن محمد السمری توفی فی شهر شعبان ثلاثمائهٔ، و تسع و عشرین (۳۲۹) و محمد بن یعقوب الکلینی توفی ببغداد سـنهٔ ثلاثمائهٔ و ثمان و عشرین (۳۲۸) فتصانیف هـذا الشـیخ محمـد بن یعقوب و روایاته فی زمن الوکلاء المـذکورین و فی وقت یجـد طریقا الی تحقیق منقولاته و تصدیق مصنفاته «۲».

حدس المحدث النوری فی عرض الکافی لسفراء الناحیهٔ

اشارة

أضف الی ذلک حدس شیخنا المحدث النوری (ره) من عبارة السید الأجل بأن الکلینی (قدس سره) کأنه عرض الکتاب علی أحد السفراء و إمضائه، و حکمه بصحته و هو عین إمضاء الإمام علیه السّلام.

بل صرح بأن التأمل فی مقدمات کتابه یورث الظن القوی، و الاطمئنان التام و الرکون بما ذکره ابن طاوس، لأن الکلینی (رحمه اللّه) کان وجه الطائفة، و عینهم و مرجعهم کما صرحوا به، و فی بلدة اقامة النواب، و کان غرضه من التألیف العمل به فی جمیع ما یتعلق به بأمور الدین، لاستدعائهم و سؤالهم إیاه عن ذلک، کما صرح به فی أول الکتاب، خصوصا قوله (ره):

---

(۱) و هم الأجلاء: ۱- عثمان بن سعید العمری.

۲- و ولده أبو جعفر محمد.

۳- و أبو القاسم حسین بن روح. ۴- و علی بن محمد السمری رحمهم اللّه تعالی.

(۲) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۵۳۹.

....

«و قلت انک تحب ان یکون کتاب کاف یجمع فیه من جمیع فنون الدین ما یکتفی به المتعلم و یرجع الیه المسترشد، و یأخذ منه من یرید علم الدین و العمل به بالآثار الصحیحة عن الصادقین علیهم السّلام، و السنن القائمة التی علیها العمل، و بها تؤدی فرض اللّه، و سنن نبیه صلّی اللّه علیه و آله.

ثم قال شیخنا النوری: ان غرض الکلینی (قدس سره) لم یکن کالغرض فی جملة من المؤلفات من اقتناء جمیع ما ورد فی ثواب الأعمال و عقابها و خصال الخیر و الشر، و علل الشرائع و غیرها، بل للأخذ و التمسک به، و التدین به، و العمل بما فیه و کان، بمحضره فی بغداد من یسئلون عن الخبر بتوسط أحد من النواب عن صحة بعض الاخبار و جواز العمل به و فی مکاتیب محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری إلیه علیه السّلام جملة وافرة و غیرها.

و من البعید غایة البعدانه رحمه اللّه فی مدة تألیفه و هی عشرون سنة لم یعلمهم بذلک و لم یعرضه علیهم مع ما کان فیما بینهم من المخالطة و المعاشرة بحسب العادة الی ان قال بعد کلام طویل.

فمن البعید غایة البعدان أحدا منهم لم یطلب من الکلینی هذا الکتاب الذی عمله لعمل کافة الشیعة، أو لم یره عنده و لم ینظر الیه، و قد عکف علیه وجوه الشیعة و عیون الطائفة.

و بالجملة فالناظر الی جمیع ذلک لعله یطمئن بما أشار إلیه السید الأجل «۱» إلی أخر ما ذکره فلاحظ «۲».

تمامیة حدس المحدث النوری و ان لم یکن الکلینی مقیما ببغداد طیلة تألیف الکافی

و لا یخفی ان ما افاده شیخنا النوری (قدس سره) یتم و ان لم یکن الکلینی مقیما

---

(۱) یعنی السید الأجل ابن طاوس فی کشف المحجة/ ۱۵۹.

(۲) المستدرک ج ۳/ ۵۳۲/ ۵۳۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۶۹

....

بغداد طیلة تألیفه بل انتقل إلیها أخیرا قبل موته و قد استقرب أستادنا العلامة البروجردی (قدس سره) انه سافر الی بغداد قبل موته بسنتین أو أكثر و نزل بمحلة باب الکوفة و سمعه منها أیضا جماعة من البغدادیین و الکوفیین و کان بها الی ان توفی و دفن بمقبرة تلک المحلة إلخ «۱».

أ لیس من البعید أن الکلینی- و هو شیخ أصحابنا بلا نکیر- کان مقیما فی بلدة سفراء الناحیة المقدسة سنتین أو أکثر و لم یعلم هو: ان سفراء الناحیة مقیمون فی تلک البلدة، و لم یطلعوا بورود شیخ من أصحابنا فی بلدهم فی تلک المدة، و لم یکن بینه و بینهم تلاق أصلا مع انه بنص أستادنا العلامة (ره) کان یتردد إلیه جماعة من البغدادیین و الکوفیین و یسمعون منه، ثم انه من المستبعد جدا انه عند الملاقاة و التردد لم یعرض علیهم ما ألفه لعمل الشیعة طیلة سنین متمادیة، ثم أبعد منه عدم مطالبتهم إیاه کتابه القیم الذی عکف علیه منذ تألیفه وجوه الشیعة و عیون الطائفة، فلو کان کتابه هذا مشتملا علی الصحیح و السقیم مع عدم ذکر ما یتمیز به الصحیح عن القیم و لم یکن ما اصطلح علیه المتأخرون معروفا بینهم لوجب علیهم أعلامه بذلک، و هل یصح منهم التسامح فی هذا الأمر العظیم حاشاهم.

مناقشة بعض فی الحدس و دفعها

و ما یروم فی بعض الألسن انه لو کان بینه و بینهم مخالطة لا بد و ان یروی عن أحد من نواب الناحیة المقدسة فی أبواب الکافی، أو انه لو عرض هو نفسه کتابه علیهم لذکره فی دیباجة کتابه، غیر وجیه لأنه لم یتعارف من الناحیة المقدسة تصدیق جوامع حدیثیة أصحابنا بل لم یعهد الا نادرا، و لعله لم یکن صلاح الطائفة المحقة فی ذلک أیضا کما لا یخفی علی اللبیب، و لذا تری ان الشیخ الجلیل حسین بن روح ثالث النواب الأربعة المتوفی ۳۲۶ ق أنفذ کتاب التأدیب الذی ألفه نفسه الی قم

(۱) تجرید أسانید الکافی ج ۱/ ۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۷۰

....

و کتب الی جماعة من الفقهاء بها، فقال لهم انظروا فی هذا الکتاب و انظروا فیه شیء یخالفکم؟ إلخ «۱» مع انه کان الاولی عرضه علی الناحیة المقدسة و السؤال عنه علیه السّلام و الظاهر، ان ذلک لیس الا لعدم بنائهم علی ذلک لیقوی فکره الشیعة و یتهیئوا للغیبة الکبری فتدبر.

نعم عند وقوع الفتنة و وجود جو فاسد من شخص أو أشخاص فاسدین کان علی الناحیة المقدسة و السفراء، إرشاد الأمة، و حفظهم عن الضلالة، فلعله لأجل ذلک لم یروا الکلینی فی الکافی عن أحد النواب الأربعة، و لم یصرح فی دیباجته عرضه علیهم فتدبر.

و بالجملة الناظر اللبیب و الواقف بأوضاع ذاک العصر یحدس حدسا قویا ان الکافی عرض علی أبواب الناحیة المقدسة و لا أقل علی واحد منهم و کان موردا لتاییدهم نعم الجزم بذلک مشکل.

تأیید من العلامة المجلسی فی اعتبار اخبار الکافی

و لقد أجاد شيخنا العلامة المجلسي (قدس سره) حيث قال في حق الكافي و نحوه «و الحق عندي فيه (يعني الكافي) ان وجود الخبر في أمثال تلك الأصول المعتبرة مما يورث جواز العمل به لكن لا بد من الرجوع الى الأسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض فان كون جميعها معتبرة لا ينافي كون بعضها أقوى، و اما جزم بعض المجازفين بكون جميع الكافي معروضا على القائم عليه السّلام لكونه في بلدة السفراء فلا يخفى ما فيه على ذى لب نعم عدم إنكار القائم و آبائه صلوات اللّه عليه و عليهم عليه و على أمثاله في تأليفاتهم و رواياتهم مما يورث الظن المتاخم للعلم بكونهم راضين بفعلهم و مجوزين للعمل بأخبارهم «۲».

---

(۱) قال في الذريعة ج ۳/ ۲۱۰: فكتب الفقهاء إليه: انه كله صحيح و ما فيه شيء يخالف، الا قولكم في الصاع في الفطرة نصف صاع من طعام و الطعام عندنا مثل الشعير من كل واحد صاع.

(۲) مرأة العقول ج ۱/ ۶ من الطبعة القديمة.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۷۱

عدم الملازمة بين اعتبار الخبر و العمل على طبقه

و إياك ان تتوهم مما ذكرنا انه إذا كانت جميع ما في الكافي صحيحة فلأى جهة لم يكن العمل على طبق جميعها؟!! و لأى علة عنون الكليني في مقدمة الكافي: الخبرين المتعارضين و كيفية علاجهما؟!! و ذلك لما أشرنا ان مجرد الوثوق بصدور الخبر لا يلازم العمل به ما لم ينضم إليه جهة الصدور و قد صدر من الأئمة المعصومين سلام اللّه عليهم لمصالح راجعة إلى أنفسهم المقدسة أو شيعتهم اخبار لم يكن لبيان الأحكام الواقعية و لذا ورد من ناحيتهم ترجيح أحد الخبرين على الأخر بموافقة الكتاب أو مخالفة العامة أو كونه موافقا للمجمع عليه و فيما لا يوجد مرجح جوزوا الأخذ بأحدهما من باب التسليم.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما افاده دام ظله أخيرا: من ان اخبار الكليني بصحة جميع ما في كتابه لا يكون شهادة و انما هو اجتهاد استنبطه «۱».

مضافا إلى ما نشير الى ضعفه عند الكلام في اعتبار كتاب من لا يحضره الفقيه، و حاصله انه كيف يقبل قول الكليني في توثيق الرجل و تضعيفه و لا يقبل قوله في اعتبار الخبر و صحته مع انه من خريط فن الرجال و كان له كتاب في الرجال فلاحظ الثالث: قوله دام ظله انه يوجد في الكافي روايات شاذة لو لم ندّع القطع بعدم صدورها من المعصوم عليه السّلام فلا شك في الاطمئنان به، و مع ذلك كيف يصح دعوى القطع بصحة جميع الروايات و انها صدرت من المعصومين عليهم السّلام «۲».

و فيه: ان المدعى الاطمئنان بصدور ما في الكافي عن المعصومين عليهم السّلام لا العمل بكل ما فيه و كم فرق بينهما و قد عرفت بما لا مزيد عليه عوامل حصول الاطمئنان بصدورها و لا ينافي شذوذ بعض ما فيها و صدورها عنهم عليهم السّلام كما لا يخفى.

---

(۱) معجم رجال الحديث ج ۱/ ۱۰۳ من المقدمة.

(۲) معجم رجال الحديث ج ۱/ ۱۰۴ من المقدمة.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۷۲

كلمة من المحدث البحراني في ان الأئمة (ع) يلقون الخلاف لمصالح راجعة إلى الشيعة و الى أنفسهم الشريفة

و قد صرح المحدث البحرانی: ان الأئمة صلوات اللّه علیهم ألقوا الخلاف بین الشیعة لمصالح راجعة إلیهم و الی أنفسهم الشریفة، بل ربما یجیبون فی المسئلة الواحدة أجوبة متعددة و ان لم یکن بها قائل من المخالفین فذکر موارد منها لاحظ المقدمة الاولی من مقدمات الحدائق ج ۱/ ۵.

و اما ما أیده دام ظله أخیرا لعدم کون جمیع روایات الکافی صحیحة بان الصدوق لم یکن یعتقد بصحة ما فی الکافی فغیر ظاهر.

و ذلک لان حاصل ما أفاد دام ظله فی ذلک هو انه لو کان جمیع روایات الکافی صحیحة عند الصدوق لما قال فی خطبة کتاب من لا یحضره الفقیه: «انی لم اقصد فیه قصد المصنفین من إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما افتی به و احکم بصحته و اعتقد انه حجة فیما بینی و بین ربی فان هذا الکلام ظاهر فی ان کتاب الکافی فی اعتقاد الصدوق کان مشتملا علی الصحیح و غیر الصحیح کسائر المصنفات، مع انه لو کان جمیع روایات الکافی صحیحة عند الصدوق لم تکن له حاجة الی تألیف کتاب من لا یحضره الفقیه، بل کان علیه إرجاع السید الشریف الی کتاب الکافی لکون الکافی أوسع و أشمل من کتابه «۱».

و سیجیء منا الکلام حول صحة ما فی کتاب من لا یحضره الفقیه ما یظهر لک جلیا إن شاء اللّه عدم تمامیة ما استظهره دام ظله من کلام الصدوق (ره) و تعلم وجود الحاجة لتصنیف کتاب من لا یحضره الفقیه و ان کان جمیع ما فی الکافی صحیحا عند الصدوق فارتقب حتی حین.

فتحصل مما ذکرنا: ان روایات الکافی صحیحة و حجة بین الکلینی و بین اللّه

---

(۱) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۴۰ و ۱۰۴ من المقدمة.

....

تعالی، و یطمئن بصدورها عن المعصومین علیهم السّلام مع انه لا اشکال و لا ریب فی اشتمال کتابه علی روایات لا تعد صحیحة علی مصطلح المتأخرین.

و لا ینافی ذلک اشتماله أحیانا علی ما یکون شاذا لا یصح الاعتماد و الإفتاء علی طبقه کما لا یخفی، کما لا یضر بوثاقة الرجل و عدالته کزرارة أو محمد بن مسلم- اخباره عما لا یصح الاعتماد علیه و الإفتاء علی طبقه فتدبر و اغتنم.

تصریح الصدوق لصحة ما فی کتاب من لا یحضره الفقیه

و منها: ما ذکره شیخنا محمد بن علی بن بابویه الملقب بشیخ الصدوق (قدس سره) المولود بدعاء صاحب الزمان علیه السّلام و المتوفی ۳۸۱ فی أول کتاب من لا یحضره الفقیه، فقال ما نصه:

«سئلنی «۱» ان أصنف له کتابا فی الفقه، و الحلال و الحرام، موفیا علی جمیع ما صنف فی معناه لیکون الیه مرجعه، و علیه معتمدة، و به أخذه، و یشترک فی اجره من ینظر فیه، و ینسخه. و یعمل بمودعه الی ان قال:

فأجبته الی ذلک لأنی وجدته له أهلا، و صنفت له هذا الکتاب بحذف الأسانید لئلا یکثر طرقه و ان کثرت فوائده، و لم اقصد فیه قصد المصنفین إلی إیراد جمیع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما افتی به، و احکم بصحته، و اعتقد انه حجة بینی و بین ربی جل ذکره، و جمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهورة علیها المعول، و إلیها المرجع: مثل کتاب حریز بن عبد اللّه السجستانی «۲» و کتاب عبید اللّه

---

(١) يعنى السيد الشريف أبا عبد اللّه المعروف بنعمة اللّه.

(٢) حريز بن عبد اللّه السجستانى كوفى ثقة من أصحاب الصادق عليه السّلام كان ممن شهر السيف فى قتال الخوارج بسجستان فى زمان امام الصادق عليه السّلام قتله الشرار (الخوارج) بسجستان. له كتب تعد من الأصول.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٧۴

....

بن على الحلبى «١» و كتب على بن مهزيار الأهوازى «٢» و كتب حسين بن سعيد «٣» و نوادر أحمد بن محمد بن عيسى «۴» و كتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن عمران الأشعرى «۵» كتاب الرحمة لسعد بن عبد اللّه «۶» و جامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد «٧» و نوادر محمد بن ابى عمير «٨» و كتاب المحاسن

---

(١) تقدم ما يتعلق بعبيد اللّه بن على الحلبى و انه ثقة صنف كتابا عرضه على الامام الصادق عليه السّلام و استحسنه و قرضه بقوله ليس لهؤلاء فى الفقه مثله.

(٢) على بن مهزيار الأهوازى ثقة جليل القدر واسع الرواية من أصحاب الأئمة- الرضا، و الجواد، و الهادى عليهم السّلام- يقال له من الكتب، ثلاثة و ثلاثون كتابا.

(٣) حسين بن سعيد الأهوازى ثقة جليل القدر من أصحاب الأئمة- الرضا، و الجواد، و الهادى عليهم السّلام- أصله كوفى انتقل مع أخيه الحسن إلى الأهواز، ثم تحول الى قم و توفى بها له ثلاثون كتابا.

(۴) أحمد بن محمد بن عيسى الأشعرى ثقة شيخ القميين و وجههم بقم، و كان الرئيس الذى يأتى السلطان بها لقى الأئمة- الرضا، و الجواد، و الهادى- عليهم السّلام، له كتب عديدة، منها كتاب النوادر، و كان غير مبوب فبوبه داود بن كورة.

(۵) محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعرى القمى ثقة جليل القدر كثير الروايات له كتب، منها كتاب نوادر الحكمة، و هو كتاب حسن كبير يعرفه القميون بدبة شبيب، تشبيها لكتابة بدبة شبيب بياع الثوم كان بقم له دبة ذات بيوت يعطى منها ما يطلب بلحاظ اشتمال كتابه على ما تشتهيه الأنفس.

(۶) سعد بن عبد اللّه الأشعرى القمى ثقة جليل القدر، واسع الاخبار، له عدة كتب منها كتاب الرحمة، و هو مشتمل على كتب جماعة توفى سنة ٢٢٩/ أو ٣٠٠/ أو ٣٠١.

(٧) محمد بن الحسن بن الوليد شيخ جليل عارف بالرجال، موثوق به مات ٣۴٣. له كتب منها كتاب الجامع.

(٨) محمد بن ابى عمير بغدادى الأصل، و المقام، من أوثق الناس عند الخاصة، و أنسكهم نسكا و أورعهم، و أعبدهم، أدرك من الأئمة: الكاظم، و الرضا، و الجواد عليهم السّلام، من أصحاب الإجماع، له كتب كثيرة منها كتاب النوادر توفى/ ٢١٧.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٧۵

....

لأحمد بن ابى عبد اللّه البرقى «١» و رسالة والدى «٢» رضى اللّه عنه اليّ و غيرها من الأصول و المصنفات التى طرقى إليهما معروفة فى فهرست الكتب التى رؤيتها عن مشايخى و أسلافى، و بالغت فى ذلك جهدى مستعينا باللّه، و متوكلا عليه و مستغفرا من التقصير» «٣».

قلت: و لا يخفى عليك ان مقاله هذا صريح فى الجزم بصحة أحاديث كتابة و الشهادة بثبوتها، و انها حجة فيما بينه و بين اللّه تعالى. و

فیه شهادة بصحة الکتب المذکورة و غیرها، مما أشار الیه، و ثبوت أحادیثها، مع انه لم یکن کثیر من تلک الأحادیث مندرجا فی الصحیح علی مصطلح المتأخرین.

تصریح الشیخ البهائی بأن مراد الصدوق بالصحة غیر ما هو المصطلح علیها عند المتأخرین

صرح شیخنا البهائی (قدس سره): بان کثیرا من تلک الأحادیث بمعزل عن الاندراج فی الصحیح علی مصطلح المتأخرین، و منخرط فی سلک الحسان و الموثقات، بل الضعاف ثم قال:

---

(۱) أحمد بن محمد بن خالد البرقی أصله کوفی هرب جده خالد الی برقة قم، فأقام بها، ثقة فی نفسه له کتب منها کتاب المحاسن و هو مشتمل علی عدة کتب.

(۲) علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی. شیخ القمیین فی عصره، و فقیههم، و ثقتهم، قدم العراق و اجتمع مع ابی القاسم حسین بن روح رحمه اللّه، و سئله مسائل، ثم کاتبه بعد ذلک علی ید علی بن جعفر بن الأسود یسئله ان یوصل الی الامام الحجة صاحب الأمر عجل اللّه فرجه الشریف، رقعة یسئله فیها الولد فأوصلها و کان الجواب من الناحیة: قد دعونا اللّه لک بذلک و سترزق ولدین ذکورین خیرین، فولد له أبو جعفر الصدوق مؤلف الکتاب، و أبو عبد اللّه، من أم ولد دیلمیة، و کان أبو جعفر یقول: انا ولدت بدعوة صاحب الأمر مفتخرا بذلک، توفی علی بن بابویه بقم، و قبره مزار معروف، له کتب کثیر منها کتاب الرسالة الی ابنه ابی جعفر مؤلف هذا الکتاب و کثیرا ما ینقل عنه فی هذا الکتاب.

(۳) کتاب من لا یحضره الفقیه ج ۱/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۷۶

أول من قرر الاصطلاح الجدید فی تنویع الأحادیث

«ان أول من قرر الاصطلاح الجدید العلامة «۱» و ان کثیرا ما یسلک مسلک المتقدمین هو و غیره من المتأخرین فیصفون: مراسیل بعض المشاهیر کابن ابی عمیر، و صفوان بن یحیی بالصحة لما شاع من انهم لا یرسلون الا عمن یثقون بصدقه، بل یصفون بعض الأحادیث التی فی سندها من یعتقدون انه فطحی، أو ناووسی بالصحة نظرا الی اندراجه فیمن أجمعوا علی تصحیح ما یصح عنهم.

و علی هذا جری العلامة (قدس اللّه روحه) فی المختلف حیث قال فی مسئلة ظهور فسق إمام الجماعة: ان حدیث عبد اللّه بن بکیر صحیح، و فی الخلاصة حیث قال ان طریق الصدوق الی ابی مریم الأنصاری صحیح و ان کان فی طریقه ابان بن عثمان مستندا فی الکتابین إلی إجماع العصابة علی ما یصح عنهما.

و قد جری شیخنا الشهید الثانی (طاب ثراه) علی هذا المنوال أیضا کما وصف فی بحث الردة من شرح الشرائع حدیث الحسن بن محبوب عن غیر واحد بالصحة و أمثال ذلک فی کلامهم کثیر فلا تغفل اه» «۲».

استظهار بعض الأساطین من کلام الصدوق و الاشکال فیه

و قد توهم ان قول الصدوق فیما نقلنا عنه: انی لم اقصد قصد المصنفین إلخ.

إشارة إلی الطعن فی مصنفات الأصحاب، کما یظهر ذلک أیضا من بعض الأساطین دام ظله أیضا حیث قال:

ان هذا الکلام ظاهر فی ان کتاب الکافی فی اعتقاد الصدوق کان مشتملا علی الصحیح و غیر الصحیح کسائر المصنفات اه «۳».

(۱) و لکن المعروف کما أشرنا ان أول المقرر لذلک أستاده الأجل السید أحمد بن طاوس نعم اشتهر الاصطلاح من زمن العلامة.

(۲) مشرق الشمسین/ ۲۷۰.

(۳) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۴ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۷۷

....

و لکنه یدفع بما أشار إلیه شیخنا الحر العاملی المتوفی ۱۱۰۴ ه ق.

«بان مراده (یعنی الصدوق) ان غیره أوردوا جمیع ما رووه و رجحوا أحد الطرفین لیعمل به کما فعل الشیخ فی التهذیب و الاستبصار، و لا ینافی ذلک ثبوت الطرف المرجوح عن الأئمة علیهم السّلام کما لا یخفی، و اما الصدوق فلم یورد المعارضات فی کتابه إلّا نادرا.

و یمکن ان یراد بقوله ذلک: ان غیره قصدوا إلی إیراد جمیع ما رووه و لکنهم یضعفون ما لا یعملون به، أو یتعرضون لتأویله کما فعل هو فی باقی کتبه.

و یمکن ان یکون أراد بالمصنفین غیر الکتب المعتمدة عند الأصحاب کالکافی و غیره مما لم تزل متمیزة عن غیرها عند الأصحاب قدیما و حدیثا حتی فی هذا الزمان کما یعرفه المحدث الماهر» «۱».

فتحصل ان مقال الشیخ الصدوق فی طلیعة الکتاب شهادة إجمالیة بصدور ما فی کتابه هذا عن المعصومین علیهم السّلام و انه حجة بینه و بین اللّه تعالی.

فقد ظهر ضعف ما استظهره دام ظله من هذا المقال ان کتاب الکافی فی اعتقاد الصدوق کان مشتملا علی الصحیح و غیره کسائر المصنفات توضیح الضعف ظاهر مما ذکرنا فتدبر.

کلام بعض الأساطین فی عدم کون جمیع ما فی الکافی صحیحة عند الصدوق و دفعه

کما ظهر ضعف اشکاله الثانی:

«بأنه ان کانت جمیع روایات الکافی صحیحة عند الشیخ الصدوق لم یکن حاجة الی کتابة کتاب من لا یحضره الفقیه بل کان علی الصدوق (قدس سره) ان یرجع السید الشریف الی کتاب الکافی و یقول له ان کتاب الکافی فی بابه ککتاب من لا یحضره الطبیب فی بابه شاف فی معناه اه» «۲».

(۱) الوسائل الجزء ۲۰/ ۶۲.

(۲) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۴۱ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۷۸

....

و هذا من عجیب الإشکال لأن السید الشریف بقرینة ذکر من لا یحضره الطبیب للرازی استدعی من الشیخ الصدوق کتابا مختصرا مفیدا فی الفقه و الحلال و الحرام حاویا لمهمات ما یحتاج الیه لیعمل به إذا لم یحضره فقیه، و ما استدعی عنه أشبه شیء برسالة عملیة

للعمل به بحيث يغنيه عن المراجعة إلى الفقيه نظير ما صنفه الرازى، و الكافى الشريف كتاب مبسوط فى بابه مشتمل- كما عن بعض المشايخ- على ستة عشرة ألف حديث و مأة و تسعة و تسعين حديثا (١٦١٩٩) «١» مع ذكر جميع السند غالبا مشتملا على الاخبار الواردة فى الأصول و الفروع مع اشتماله على فروع كثيرة، و كثيرا ما يذكر فى موضوع واحد اخبارا متعددة متحدة المضمون و يذكر الأخبار المتعارضة و يرجح احداها على الأخرى مع ان كتاب من لا يحضره الفقيه كما عن بعض المشايخ مشتمل على خمس الاف و تسعمائة و ثمانية و تسعين حديثا ۵۹۹۸ حديثا «٢» و قد بنى الشيخ الصدوق من أول الأمر فى كتابه هذا على اختصار الأسانيد و حذف أوائل الاسناد و وضع مشيخة فى آخر الكتاب ليعرف بها طريقه الى من روى عنه، و ربما أخل بذكر الطريق الى بعض، مع انه اقتصر على الاخبار الواردة فى الفقه، و لم يذكر اخبارا متحدة المضمون و الاخبار المتعارضة إلا نادرا.

فلأجل ذلك كله بل لعله و لغير ما ذكرنا لم يرجع الشيخ الصدوق السيد الشريف إلى الكافى لا لعدم صحة روايته كما توهم فتدبر.

و لم يدع الصدوق ان ما فى كتابه مقطوع الصدور بل ادعى ان ما فيه حجّة بينه و بين اللّه تعالى فلا يتوجه عليه ما أورده دام ظله:

«ان الشيخ الصدوق قال فى باب الوصى يمنع الوارث ما: «وجدت هذا الحديث إلا فى كتاب محمد بن يعقوب و لا رويته الا من طريقه» فلو كانت روايات

---

(١) مستدرك الوسائل ج ٣/ ۵۴١.

(٢) الذريعة ج ٢٢/ ٢٣٢.

....

الكافى كلها قطعية الصدور فكيف يصح ذلك القول من الشيخ الصدوق (قدس سره) «١»

المناقشة فى عدم كفاية تصحيح القدماء و دفعها

و مما ذكرنا كله يظهر ضعف ما افاده (دام ظله) فى الفصل الثانى فى تضعيف مقالة الصدوق (ره):

«ان تصحيح أحد الأعلام المتقدمين رواية لا ينفع من يرى اشتراط حجية الرواية بوثاقة راويها أو حسنه» «٢».

ضرورة أن الوثوق بصدور الخبر كاف فى مقام الاحتجاج و ان كان بلحاظ اشتماله على قرائن داخلية أو خارجية كما تقدم فهل يصح القول بان الصدوق فى كتابه هذا ذكر ما لا يعتقد صحته و اعتباره بينه و بين اللّه تعالى، أو ان غاية ما تقتضيه مقالته هى الاخبار عن صحة روايته و حجيته عن رأيه و نظره و هذا لا يكون حجة فى حق غيره مع انه نسب الى الصدوق تأليف كتاب الرجال فهو خريط فن الرجال فهل يقبل قوله فى توثيق الرجال و تعديلهم و ان كان ذلك عن رأيه و نظره و لا يقبل قوله فى اعتبار الخبر و صحته و اتكاء الصدوق فى التصحيح و التضعيف شيخه ابن الوليد أو أحد المشايخ العظام و العلماء الأعلام من أحد طرق حصول الوثاقة و ليس ذلك بعزيز بل يكون دارجا بين المشايخ فتدبر.

و الى ما ذكرنا يشير المحدث البحرانى بقوله:

«ان التوثيق و الجرح الذى بنوا عليه تنويع الاخبار انما أخذوه من كلام القدماء و كذلك الأخبار التى رويت فى أحوال الرواة من المدح و الذم إنما أخذوها عنهم فاذا اعتمدوا عليهم فى مثل ذلك فكيف لا يعتمدون عليهم فى تصحيح ما صححوه من الاخبار و اعتمدوه و ضمنوا صحته كما صرح به جملة منهم كما لا يخفى على من لاحظ ديباجتى

---

(۱) معجم رجال الحدیث ۱/ ۴۰ من المقدمة.

(۲) معجم رجال الحدیث ۱/ ۱۰۵ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۰

....

الکافی و الفقیه، و کلام الشیخ فی العدة و کتابی الأخبار فإن کانوا ثقاة عدولا فی الاخبار بما أخبروا به ففی الجمیع، و الا فالواجب تحصیل الجرح و التعدیل من غیر کتبهم و انی لهم به!! الی أخر ما ذکره فلاحظ» «۱».

فتحصل مما ذکرنا ان ما فی کتاب من لا یحضره الفقیه صحیح و حجة فیما بین الصدوق و بین اللّه تعالی و یطمئن بصدورها عن المعصوم علیه السّلام مع اشتماله علی اخبار لا تعد صحیحتا علی مصطلح المتأخرین.

و هذا المقدار کاف فی الوثوق بصدور ما فیه، و إیاک ان تتوهم مما ذکرنا ان مجرد الوثوق بصدور الخبر کاف فی العمل به ما لم ینضم إلیه جهة الصدور و انه صدر لبیان الحکم الواقعی. فلا ینافی ما ذکرنا شذوذ بعض ما فیه، و عدم عمل الأصحاب علی طبقه لجهات آخر، کما أشرنا فی ذیل ما یرتبط باعتبار ما فی الکافی فلاحظ.

کلمة طویلة الذیل من الشیخ فی ان اخبار التهذیبین صحیحة باصطلاح القدماء

و مما یشهد لکون الأخبار الموجودة فی کتب الأصحاب صحیحة باصطلاح القدماء ما قاله شیخ الطائفة (قدس سره) المتوفی ۴۶۰/ ق فی مبتدء الاستبصار. قال:

«فانی لما رأیت جماعة من أصحابنا لما نظروا فی کتابنا الکبیر الموسوم بتهذیب الأحکام و رأوا ما جمعنا فیه من الاخبار المتعلقة بالحلال و الحرام وجدوها مشتملة علی أکثر ما یتعلق بالفقه من أبواب الأحکام و انه لم یشذ عنه فی جمیع أبوابه و کتبه مما ورد فی أحادیث أصحابنا و کتبهم و أصولهم و مصنفاتهم الا نادر قلیل و شاذ یسیر و انه یصلح ان یکون کتابا مذخورا یلجأ الیه المبتدی فی تفقهه و المنتهی فی تذکره و المتوسط فی تبحره، فان کلا منهم ینال مطلبه و یبلغ بغیته الی ان قال:

و سئلونی تجرید ذلک و صرف العنایة إلی جمعه و تلخیصه و ان ابتدئ فی کل

(۱) الحدائق الناضرة ج ۱/ ۱۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۱

....

باب بإیراد ما اعتمده من الفتوی و الأحادیث ثم أعقب بما یخالفها من الاخبار، و أبین وجه الجمع بینها علی وجه لا أسقط شیئا منها ما أمکن، و اجری فی ذلک علی عادتی فی کتابی الکبیر، و ان أشیر فی أول الکتاب إلی جملة مما یرجح به الأحادیث بعضها علی بعض و لأجله جاز العمل بشیء منها دون جمیعها، و انا مبین ذلک علی غایة من الاختصار الی ان قال:

«و اعلم ان الاخبار علی ضربین متواترة و غیر متواترة فالمتواتر منها ما أوجب العلم فما هذا سبیله یجب العمل به من غیر توقع شیء ینضاف الیه و لا أمر یقوی به. و ما لیس بمتواتر علی ضربین فضرب منه یوجب العلم أیضا و هو کل خبر تقترن إلیه قرینة توجب العلم و ما یجری هذا المجری یجب أیضا العمل به و هو لاحق بالقسم الأول».

ثم أشار الی بعض القرائن الی ان قال:

«و اما القسم الأخر فهو كل خبر لا يكون متواترا و يتعرى من واحد من هذه القرائن فإن ذلك خبر واحد و يجوز العمل على شروط».

«فان كان الخبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لأنه من الباب الذى عليه الإجماع فى العمل الا ان يعرف فتاواهم بخلافه فيترك لأجلها العمل به».

«فان كان هناك ما يعارضه فينبغى ان ينظر فى المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة فى الطرفين، و ان كانا سواء فى العدالة عمل على أكثر الرواة عددا، و ان كانا متساويين فى العدالة و العدد و هما عاريان من جميع القرائن التى ذكرناها، نظر فان كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذى يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل بذلك عاملا بالخبرين معا».

«و إذا كان الخبران يمكن العمل بكل منهما و حمل الآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل و كان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه

....

صريحا أو تلويحا لفظا أو دليلا و كان الآخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار».

«و إذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر و كان متحاذيا كان العامل مخيرا فى العمل بأيهما شاء، و إذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما و بعد التأويل بينهما كان العامل أيضا مخيرا فى العمل بأيهما شاء من جهة التسليم، و لا يكون العاملان بهما على هذا الوجه إذا اختلفا و عمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا و لا متجاوزا حد الصواب. إذ روى عنهم عليهم السّلام انهم قالوا: إذا ورد عليكم حديثان و لا تجدون ما ترجحون به أحدهما على الأخر مما ذكرناه كنتم مخيرين فى العمل بهما، و لأنه إذ ورد الخبران المتعارضان و ليس بين الطائفة إجماع على صحة أحد الخبرين، و لا على إبطال الخبر الأخر فكأنه إجماع على صحة الخبرين، و إذا كان الإجماع على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا».

«و أنت إذا فكرت فى هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاخبار و وجدت أيضا ما عملنا عليه فى هذا الكتاب و فى غيره من كتبنا فى الفتاوى فى الحلال و الحرام لا يخلو من واحد من هذه الأقسام إلى آخر ما ذكره اه» «۱».

أقول: نقلنا العبارة بطولها لان التدبر فيها يعطى بأن الأخبار المروية فى كتابى التهذيب و الاستبصار واجدة لشرائط حجية العمل بها لو خليت و أنفسها و يصح الاعتماد عليها فى حد أنفسها و مما يطمئن بصدورها، و لذا لا يترك (قدس سره) العمل بواحد منها مهما أمكن، و الا كان الاولى ترك العمل بما لا يكون معتبرا و لا يكون واجدا لشرائط الحجية على طريق المتأخرين فيعلم من ذلك ان الاخبار الموجودة فى الكتابين مأخوذة من الكتب و الأصول المعتمدة و كانت عليها قرائن صحة الصدور و ان كان بعضها غير واجد لشرائط الحجية على طريقة المتأخرين فتدبر.

---

(۱) الاستبصار ج ۱/ ۲.

كلمة من الشيخ فى عدة الأصول فى كون اخبار التهذيبين صحيحة باصطلاح القدماء

و قال الشيخ قدس فى عدة الأصول:

». فأما ما اخترته من المـذهب- يعنى فى العمل بخبر الواحـد- فهو ان خبر الواحـد إذا كان واردا من طريق أصـحابنا القائلين بالإمامة و كان ذلك مرويا عن النبى أو عن واحـد من الأئمـة (صـلوات اللّه عليهم) و كان ممن لا يطعن فى روايته و يكون سديـدا فى نقله و لم تكن هناك قرينة تدل على صـحة ما تضـمنه الخبر لأنه ان كان هناك قرينة تدل على صـحة ذلك، كان الاعتبار بالقرينة و كان ذلك موجبا للعلم، و نحن نذكر القرائن فيما بعد، جاز العمل به.

و الـذى يـدل على ذلك إجماع الفرقـة المحقـة فانى وجـدتها مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم لاـ يتناكرون ذلك و لا يتـدافعونه حتى ان واحـدا منهم إذا أفتى بشـىء لا يعرفونه سئلوه من أين قلت هـذا؟ فاذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشـهور و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه سـكتوا و سـلموا الأمر فى ذلك و قبلوا قوله، و هذه عادتهم و سجيتهم من عهـد النبى صـلّى اللّه عليه و آله و من بعده من الأئمة عليهم السّـلام الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السّـلام الذى انتشـر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته، فلو لا ان العمل بهذه الأخبار جائزا لما أجمعوا على ذلك و لا نكروه لان إجماعهم، فيه معصوم لا يجوز عليه التخليط و السهو الى ان قال:

ان قيل كيف تـدعون الإجماع على الفرقـة المحقـة فى العمل بخبر الواحـد و المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحـد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الأخر.

يقـال لهم: معلوم من حالهـا الـذى لاـ ينكر و لاـ يـدفع انهم لاـ يرون العمل بخبر الواحـد الـذى يرويه مخالفهم فى الاعتقاد و يختصون بطريقه، فاما ما يكون راويه

....

منهم و طريقه أصـحابهم فقـد بينا ان المعلوم خلاف ذلك، و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس أيضا، و انه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس و قد علم خلاف ذلك» «۱» الى ان قال:

«و مما يـدل أيضا على جواز العمل بهـذه الأخبار التى أشـرنا إليها ما ظهر بين الفرقـة المحقـة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فانى وجـدتها مختلفـة المـذاهب فى الأحكـام يفتى أحـدهم بمـا لاـ يفتى به صاحبه فى جميع أبواب الفقه من الطهارة الى باب الـديات من العبادات و الأحكام و المعاملات و الفرائض و غير ذلك مثل اختلافهم فى العـدد و الروية فى الصوم، و اختلافهم فى ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة أم لا؟

و مثل اختلافهم فى باب الطهارة و فى مقـدار الماء الـذى لا ينجسه شـىء، و نحو اختلافهم فى حد الكر، و نحو اختلافهم فى استيناف المـاء الجديـد لمسـح الرأس و الرجلين، و اختلافهم فى اعتبار أقصـى مـدة النفاس، و اختلافهم فى عـدد فصول الأذان و الإقامـة و غير ذلك فى سائر أبواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة فى مسائل منه أو مسئلة متفاوتة الفتاوى، و قد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السـلام من الأحـاديث المختلفـة التى تختص الفقه فى كتابى المعروف بالاسـتبصار و التهذيب ما يزيد على خمسـة الاف حديث و ذكرت فى أكثرها اختلاف الطائفة فى العمل بها و ذلك أشـهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت اختلافهم فى هـذه الأحكام وجـدته يزيـد على اختلاف أبى حنيفـة، و الشافعى، و مالك و وجـدتهم مع هـذا الاختلاف العظيم لم يقطع أحـد منهم موالاة صاحبه و لم ينته الى تضـليله و تفسـيقه و البراءة من مخالفته فلو لا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك و كان يكون من عمل بخبر عنده انه صـحيح يكون مخالفه مخطا مرتكبا للقبيح يسـتحق التفسـيق بذلك و فى تركهم ذلك و العدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فإن تجاسر متجاسر إلخ ما ذكره قدس» «۲».

---

(۱) عدة الأصول طبع إیران/ ۵۱/ ۵۲.

(۲) عدة الأصول طبع إیران/ ۵۶/ ۵۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۵

....

أقول و لا یخفی ان فی کلامه شهادة واضحة علی ان جمیع روایات التهذیب و الاستبصار مأخوذة من الکتب المعتمدة فهی صحیحة باصطلاح القدماء لا المتأخرین

تأیید من المحدث الکاشانی فیما استظهرناه

و لعله الی ما ذکرنا یشیر ما ذکره المحدث الکاشانی فی مقدمة کتابه القیم الوافی خلال المقدمة الثانیة:

«قال صاحب التهذیب فی العدة ان ما أورده فی کتابی الأخبار، انما أخذته من الأصول المعتمدة علیها اه» «۱».

إیراد بعض الأساطین علی کلام المحدث الکاشانی و دفعه

فان الظاهر ان مقصوده (ره) بهذه الجملة انه مستفاد مما افاده الشیخ فی العدة و متحصل مما ذکره فیها و لا یرید انه صریح عبارته و لا یخفی استفادته مما نقلناه عنه فلاحظ. فلا یتوجه علی المحدث الکاشانی (ره) ما ذکره بعض الأساطین (دام ظله) فی دفع مقاله أولا.

«بأنا لم نجد فی کتاب العدة هذه الجملة المحکیة عنه اه» «۲».

لما أشرنا الیه ان مقصوده ان هذه الجملة متحصل و مقتبس مما ذکره الشیخ لا انه صریح عبارته، و لا ما أورده (دام ظله) بعد ذکر جملتین من عبارة العدة:

«انه لا یستفاد منهما ما ذکره المحقق الکاشانی من انه لا یذکر فی کتابیه الا الروایات المأخوذة من الکتب المعتمدة بل و لا إشعار فی کلامه علی ذلک اه» «۳».

و لکنک خبیر بدلالة ما حکیناه عن الشیخ علی صحة التعویل علی ما فی التهذیبین مهما أمکن فلو لا صحة ما فیهما لما صح التعویل علیه مهما أمکن.

و لا ینافی ما ذکرنا ما یقوله کثیرا فی التهذیب فی الاخبار التی یتعرض لتأویلها

(۱) الوافی ج ۱/ ۱۱.

(۲) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۱۰۷/ ۱۰۹ من المقدمة.

(۳) معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۱۰۷/ ۱۰۹ من المقدمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۸۶

....

و لا یعمل بها: بأنها من اخبار الآحاد التی لا یفید علما و لا عملا، ضرورة ان المدعی هو الاطمئنان بصدور ما فی الکتب عن المعصوم لا صحة العمل بکل ما فی الکتب کما لا یخفی فتدبر.

مضافا الی انه صرح فی کتاب العدة انه لا یجوز العمل بالاجتهاد و لا بالظن فی الشریعة فیستفاد منه ان کل حدیث عمل به الشیخ فهو

محفوف بقرائن يوجب العمل به فلا يكون هذا الكلام من الشيخ تأييدا لمقال بعض الأساطين (دام ظله) «۱».

إذا أحطت خبرا بما ذكرناه هنا و ما ذكرناه من شهادة الصدوق و الكلينى (قدس سرهما) تعرف ان ما افاده بعض الأساطين دام ظله بعد تسليم شهادة الشيخ بصحة جميع روايات كتابيه: «ان الشهادة على صحة الحديث و حجيته لا تكون حجة فى حق الآخرين» «۲» غير وجيه فلاحظ و تأمل.

كلمة من المحدث النورى فى الاطمئنان بصدور ما فى الكتب الأربعة

و يمكن الاستيناس للاطمئنان بصدور ما فى الكتب الأربعة و نحوها مضافا الى ما ذكرنا ما يستفاد مما افاده شيخنا النورى:

«من انه و ان لم نقل بان شيخوخة الإجازة بمجردها من أمارات الوثاقة و لم ندع تواتر الكتب أو أكثرها عند المشايخ الا انه يمكن الحكم بوثاقة نقل هؤلاء المشايخ الذين اعتمد عليهم الشيخ و النجاشى فى طرقهم إلى أرباب الكتب لبعد اتخاذ أولئك الأجلاء الرجل الضعيف أو المجهول شيخا يكثرون الرواية عنه و يظهرون الاعتناء به، فعدم ذكرهم فى كتب الرجال أو ذكرهم فيها بالجهالة لا يدل على عدم صحة الاعتماد على الخبر الذى وقعوا فى مستنده كيف! و لو لا صحة الاعتماد عليهم لكان الرواية من قبلهم تضييعا لحالهم و طعنا فيهم حاشاهم «۳».

---

(۱) معجم رجال الحديث ۱/ ۱۰۹ من المقدمة.

(۲) معجم رجال الحديث ۱/ ۱۰۹ من المقدمة.

(۳) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۷۵۴.

....

ثم انه كيف يروى ثقات الواقعين فى سلسلة السند عمن جهل حاله أو ضعف نقله فهل يسوغ لهم النقل عنه مع عدم احتفافه بقرينة أو قرائن الصدق.

أضف الى ذلک شدة تورع المشايخ للنقل عن المهملين فضلا عن الضعفاء و المجروحين «۱».

تأييد من الشهيد الثانى و الشيخ البهائى و المحدث الكاشانى فى ان ما فى الكتب الأربعة و نحوها منقولة من الأصول التى عرضت أكثرها على الأئمة (ع)

يشهد ان ما فى الكتب الأربعة و نحوها منقولة من الأصول المعتمدة التى عرضت كثير منها على الأئمة المعصومين عليهم السّلام ما ذكره الشهيد الثانى و شيخنا البهائى و المحدث الكاشانى (رحمهم اللّه).

«قال شيخنا الشهيد (قدس سره) فى دراية الحديث قد كان استقر أمر المتقدمين على أربعمائة مصنف سموها أصولا و كان عليها اعتمادهم ثم تداعت الحال الى ذهاب معظم تلك الأصول و لخصها جماعة فى كتب خاصة تقريبا على المتناول، و أحسن ما جمع فيها الكافى، و التهذيب، و الاستبصار، و من لا يحضره الفقيه».

و قال شيخنا البهائى (قدس سره) فى خاتمة الوجيزة:

«جميع أحاديثنا إلا ما ندر ينتهى إلى أئمتنا الاثنى عشر (سلام اللّه عليهم أجمعين) و هم ينتهون فيها إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله فان علومهم مقتبسة من تلک المشكاة، و ما تضمنته كتب الخاصة (رضوان الله عليهم) من الأحاديث المروية عنهم (سلام اللّه عليهم) يزيد

على ما فى الصحاح الست العامة بكثير كما يظهر لمن تتبع أحاديث الفريقين، و قد روى راو واحد و هو ابان بن تغلب عن امام واحد- أعنى الإمام أبا عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق عليهما السّلام- ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال. و كان قد جمع

---

(۱) لاحظ المستدرک ج ۳/ ۵۰۳/ ۵۰۴/ ۷۵۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۸۸

....

قدماء محدثينا (رضى اللّه عنهم) ما وصل إليهم من أحاديث أئمتنا (سلام اللّه عليهم) فى أربعمائة كتاب يسمى الأصول.

ثم تصدى جماعة من المتأخرين شكر اللّه سيعهم لجمع تلك الكتب و ترتيبها تقليلا للانتشار و تسهيلا على طالبى تلك الأخبار فألقوا كتبا مبسوطة مبوبة، و أصولا مظبوطة مهذبة مشتملة على الأسانيد المتصلة بأصحاب العصمة (سلام اللّه عليهم أجمعين) كالكافى و كتاب من لا يحضره الفقيه، و التهذيب، و الاستبصار، و مدينة العلم، و الخصال، و الأمالى، و عيون اخبار الرضا، و غير ما اه» «۱».

و غير خفى أن لكلامهما دلالة واضحة بصحة تلك الأصول و انها معتمدة و عرض كثير منها على الأئمة المعصومين عليهم السّلام و ان ما فى الكتب الأربعة و أمثالها منقولة من تلك الأصول الصحيحة، و لعمر الحق كما صرح شيخنا البهائى (قدس سره) فى ذيل ما ذكره الصدوق (رحمه اللّه) فى الفقيه و قد تقدم ذكره: ان كثيرا من تلك الأحاديث لمعزول عن الاندراج فى الصحيح على مصطلح المتأخرين.

و قال المحدث الكاشانى (قدس سره) فى الوافى نحو ذلک فلاحظ «۲».

تصريح على بن إبراهيم بان ما فى تفسيره منقول من ثقاة الرواة

اشارة

و مما يشهد لكون الأخبار الموجودة فى كتب الأصحاب صحيحة باصطلاح القدماء ما قاله الشيخ الجليل على بن إبراهيم القمى فى ديباجة تفسيره و إليک نص عبارته.

«و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهى إلينا و رواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض اللّه طاعتهم و أوجب رعايتهم و لا يقبل العمل الا بهم اه» «۳».

---

(۱) الوجيزة المطبوعة مع حبل المتين لشيخنا البهائى/ ۷.

(۲) الوافى ج ۱/ ۱۱.

(۳) تفسير على بن إبراهيم ج ۱/ ۴ طبع النجف الأشرف.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۸۹

....

و قد شهد بما ذكرنا شيخنا الحر (ره) فى الفائدة السادسة من خاتمة الوسائل بقوله:

قد شهد على بن إبراهيم أيضا بثبوت أحاديث تفسيره و انها مروية عن الثقات عن الأئمة عليهم السّلام «۱» كما اعترف بعض الأساطين بذلک أيضا.

دفع توهم كون مراد على بن إبراهيم بالثقات خصوص مشايخه

فلا موقع لتوهم اختصاص التوثيق بمشايخه الذين يروى عنهم على بن إبراهيم بلا واسطهٔ.

مضافا الى انه لا محصل لاختصاص الروايهٔ عن ثقاهٔ مشايخه بلا واسطهٔ مع روايهٔ مشايخه عن الضعفاء فتدبر.

كلمهٔ من ابن قولويه فى كون ما فى كامل الزيارات مما يطمئن بصدورها عن المعصومين

اشارهٔ

و مما يشهد لما ذكرنا ما قاله الشيخ الجليل أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى ۳۶۷/ ق فى مقدمهٔ كتاب كامل الزيارات، فقال:

«و انا مبين لك (أطال اللّه بقاك) ما أثاب اللّه به الزائر لنبيّه و أهل بيته (صلوات اللّه عليهم أجمعين) بالآثار الواردهٔ عنهم عليهم السّلام على رغم من أنكر فضلهم ذلك و جحده و أباه و عادى عليه و باللّه أستعين على ذلك و عليه أتوكل و هو حسبى فى الأمور كلها و نعم الوكيل و انما دعانى إلى تصنيف كتابى هذا مسئلتك و ترداد ك القول علىّ مرهٔ بعد اخرى تسئلنى ذلك و لعلمى بما لى فيه من المثوبهٔ و التقرب الى اللّه تبارك و تعالى و رسوله، و الى على، و فاطمهٔ، و الأئمهٔ (صلوات اللّه عليهم أجمعين) الى جميع المؤمنين ببثّه فيهم و نشره فى إخوانى المؤمنين على جملته فاشتغلت الفكر فيه و صرفت الهم اليه و سئلت اللّه تبارك و تعالى العون عليه حتى أخرجته و جمعته عن الأئمهٔ (صلوات اللّه عليهم أجمعين) من أحاديثهم و لم اخرج فيه حديثا عن غيرهم إذا كان فيما رويناه

---

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۰

....

عنهم من حديثهم (صلوات اللّه عليهم) كفايهٔ عن حديث غيرهم، و قد علمنا انا لا نحيط بجميع ما روى عنهم فى هذا المعنى، و لا فى غيره، و لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم اللّه برحمته و لا أخرجت فيه حديثا روى عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالروايهٔ المشهورين بالحديث و العلم إلى أخر ما ذكره» «۱».

اختلاف الأعلام فى فهم ما ذكره ابن قولويه و بيان ما هو المختار

قد وقع الكلام فى المعنى المراد من كلامه.

فمنهم من استظهر منه ان جميع الرواهٔ المذكورين فى اسناد كامل الزيارات ممن روى عنه الى ان يصل الى الامام عليه السّلام من الثقات عند المؤلف، و من هؤلاء شيخنا الحر (ره) حيث قال: ان ما ذكره ابن قولويه فى مزاره صريح بما هو أبلغ مما ذكره على بن إبراهيم فى تفسيره «۲» كما ان منهم بعض الأساطين (دام ظله):

حيث استظهر من العبارهٔ انه لا يروى ابن قولويه روايهٔ عن المعصوم الا و قد وصلت اليه من جههٔ الثقات من أصحابنا، و كان دام ظله مصرا عليه «۳».

و منهم من استظهر من كلامه ان نظر ابن قولويه توثيق خصوص كل من صدّر بهم سند أحاديث كامل الزيارات لا كل من ورد فى اسناد الروايات.

(۱) کامل الزیارات طبع النجف الأشرف/ ۳.

(۲) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

(۳) لاحظ معجم رجال الحدیث ج ۱/ ۶۴.

قلت و لکن حکی عنه (دام ظله) انه عدل عما استظهره. و یری ان مراد ابن قولویه منها توثیق خصوص من صدر بهم سند أحادیث کتابة لا کل من ورد فی اسناد الروایات، و بهذا النظریة اختلفت فتاواه الفقهیة المبتنیة علی النظریة السابقة فأشیر الی مواقع الخلاف فی الطبعة الأخیرة من بعض رسائله العملیة فراجع.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۹۱

....

و بالجملة کلامه هذا یدل علی توثیق کل مشایخه الذین یروی عنهم بلا واسطة لا توثیق کل من فی اسناد کتابه.

و ممن استظهر ذلک شیخنا النوری (قدس سره) فی موضعین من خاتمة المستدرک ج ۳ ص ۵۲۳ س ۴ ص ۱۷۷ س ۱۸، فجعل (قدس سره) عبارة ابن قولویه توثیقا عاما لکل من روی عنه فی الکتاب بلا واسطة و قال فیما قال لا فرق فی التوثیق بین النص علی أحد بخصوصه أو توثیق جمع مخصوص بعنوان خاص، و کفی بمثل هذا الشیخ مزکیا و معدلا. ثم ذکر (قدس سره) مشایخه الذین روی عنهم بلا واسطة و قد أنهاهم الی اثنین و ثلاثین شیخا فراجع «۱».

و لا یخفی ان ما استظهره شیخنا النوری (قدس سره) و ان کان قریبا لاسترحام ابن قولویه لجمیع مشایخه حیث قال: من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم اللّه برحمته) و قد وقع فی اسناد بعض الاخبار الواردة فی کامل الزیارات عدة إفراد لا یستحقون الاسترحام خصوصا من مثل ابن قولویه کعلی بن أبی حمزة البطائنی الشدید الوقف «۲» و ابنه حسن بن علی بن أبی حمزة «۳» و لیث بن ابی سلیم العامی «۴» و عائشة زوجة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله «۵» الی غیر ذلک من المنحرفین فلاحظ الکامل. و لم یکن فی المشایخ الذین روی عنهم ابن قولویه بلا واسطة من لا یستحق الاسترحام فهذا أصدق شاهد علی ان المراد بثقات مشایخه هم الذون روی عنهم بلا واسطة.

و لکن من تدبر فیما أورده فی مقدمة الکتاب و قد ذکرنا قطعة منها- و التأمل فی غرضه من تألیف کامل الزیارات، و ملاحظة الأبواب و العناوین المذکورة

(۱) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۵۲۳.

(۲) لاحظ کامل الزیارات صفحات/ ۶۳/ ۸۴/ ۱۰۸/ ۱۱۹/ ۲۴۶/ ۲۴۸/ ۲۹۴ و غیر ذلک.

(۳) لاحظ الکامل/ ۴۹/ ۵۰ الی غیر ذلک.

(۴) لاحظ الکامل/ ۳۱.

(۵) لاحظ الکامل/ ۳۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۹۲

....

فیه ینکشف لدیه جلیا: ان الاخبار المذکورة فی کتابه مما یطمئن بصدورها عن أئمة المعصومین علیهم السّلام، و لو بالقرائن الداخلیة،

و الخارجیۀ، فیکون مـا ذکره ابن قولویه جـار مجری کلام الکلینی، و الصـدوق فی مفتتـح کتابیهما، فیجری فیه ما حکیناه عن شـیخنا البهائی فی کلام الصدوق (قدس سرهما): من ان جمیع اخباره لا یندرج فی الصـحیح علی مصـطلح المتأخرین، فینطبق علی مصـطلح القدماء فتدبر.

کلمۀ من الکفعمی فی کون ما فی مصباحه مأخوذ من الکتب المعتمدۀ

و ممـا یشـهد لمـا ذکرنـا مـا قـاله الشیخ الجلیـل تقی الـدین إبراهیم بن علی العاملی الکفعمی فی أول کتابه الجنـۀ الواقیـۀ- المعروف بالمصـباح- المشتمل علی الأدعیۀ، و الصلوات، و الاستخارات، و الاستغاثات، و الحوائج، و التعقیبات، و اعمال الشهور و الأیام. و نحو ذلک قال:

«و قد جمعته من کتب معتمدۀ علی صحتها مأمور بالتمسک بوثقی عروتها لا یغیرها کر العصرین، و لا مر الملوین» «۱».

دلالۀ ما ذکره علی صحۀ ما دونه واضحۀ.

کلمۀ من الطبرسی فی ان ما فی الاحتجاج یصح الاعتماد علیه

و منها: ما قاله الشیخ الجلیل أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی فی أول کتاب الاحتجاج بقوله.

«و لاـ نـأتی فی أکثر مـا نورده من الاخبـار بإسـناده إما لوجود الإجماع علیه، أو موافقته لما دلت العقول علیه، أو لاشـتهاره فی السیر و الکتب بین المخالف و المؤالف إلا ما أوردته عن ابی محمد الحسن العسکری علیهما السّلام، فإنه لیس فی الاشتهار علی حد

---

(۱) مصباح الکفعمی/ ۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۹۳

....

ما سواه، و ان کان مشتملا علی مثل الذی قدمناه، فلأجل ذلک ذکرت إسناده فی أول ذلک اه» «۱».

و أنت خبیر بـان کلامه هـذا یـدل بوضوح علی ان فی الأخبار الموجودۀ فی کتابه قرائن یصـح الاعتماد علیها من إجماع أو شـهرۀ بین الفریقین، أو موافقـۀ لمـا دلت علیه العقول نعم فیمـا رواه عن العسـکری علیه السّـلام و ان کـان مشـتملا علی تلک القرائن أیضا الا انه حیث لم تکن بتلک المثابۀ من الوضوح: قد ذکر إسناده فی أول کتابه.

و منها: غیر ذلک من کتب الأصحاب یجدها المتتبع و فیما ذکرناه کفایۀ.

کلمۀ من صاحب الوسائل فی موقف کتب الأصحاب

قال شیخنا الحر (رحمه اللّه) فی الخاتمۀ:

«و أکثر أصـحاب الکتب المـذکورۀ قـد شـهدوا بنحو ذلـک اما فی أوائل کتبهم أو فی آخرها، أو فی أثنائها، فإنهم کثیرا ما یضـعفون حدیثا بسـبب قوۀ معارضه أو نحو ذلک، أو یتعرضون لتأویله، أو یقولون لو لا الغرض الفلانی لم نذکره و یشـیرون أو یصرحون بان ما عداه من اخبار ذلک الکتاب معتمد عندهم، و هم قائلون بمضـمونه جازمون بثبوته و صـحۀ نقله، و کل ذلک ظاهر بالقرائن الواضـحۀ عند المتتبع الماهر و یأتی شهادۀ کثیر منهم بصحۀ کثیر من الکتب المعتمدۀ.

و لا یخفی علیک ان القرائن المذکورۀ فی کلام الشیخ فی العدۀ، و الاستبصار، و فی کلام الشیخ بهاء الدین و غیرها موجودۀ الان، أو

أكثرها. و قد شهد بذلك جماعة كثيرون يطول الكلام بنقل عباراتهم إلخ ما ذكره» «۲».

كلمة من شيخنا البهائى و غيره فى وضع الاصطلاح الجديد و تزييفه

قال شيخنا البهائى (قدس سره) فى سر عدول المتأخرين عن متعارف القدماء و وضع

---

(۱) الاحتجاج للطبرسى/ ۳.

(۲) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

....

الاصطلاح الجديد:

«انه لمّا طالت المدة بينهم و بين الصدر السالف و الحال الى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة لتسلط حكام الجور و الضلالة، و الخوف من إظهارها انتساخها و انضم الى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول فى الكتب المشهورة فى هذا الزمان فالتبست الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة و اشتبهت المتكررة فى كتب الأصول بغير المتكررة و خفى عليهم (قدس اللّه أرواحهم) كثير من تلك الأمور التى كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث و لم يمكنهم الجرى على أثرهم فى تمييز ما يعتمد عليه مما لا- يركن اليه فاحتاجوا الى قانون تتميز به الاخبار المعتبرة عن غيرها و الموثوق بها عما سواها فقرروا لنا شكر اللّه سعيهم ذلك الاصطلاح الجديد و قربوا إلينا البعيد و وصفوا الأحاديث الموردة فى كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح من الصحة و الحسن، و التوثيق» «۱».

و حكى قريب من ذلك عن الشيخ حسن صاحب المعالم فى مقدمات كتاب المنتقى، و لخص مقالهما الشيخ يوسف البحرانى فى المقدمة الثانية من مقدمات كتاب الحدائق «۲».

و ربما يظهر من بعضهم ان تأليف الكتب الأربعة و نحوها بعد ذهاب معظم الأصول الأولية.

و لكن نوقش فى كلا الأمرين.

اما حديث اختلاط الأصول بغيرها و عدم إمكان التمييز بينها و خفاء القرائن فقال شيخنا الحر (ره) فى دفعه:

«بأنه ممنوع ان أريد حصول ذلك فى زمن أصحاب الكتب الأربعة بل ممنوع مطلقا و سند المنع ما أشرنا اليه و يأتى إن شاء اللّه.

و ليت شعرى كيف حصل هذا الاندراس و هذا الاختلاط فى زمن العلامة و شيخه

---

(۱) مشرق الشمسين/ ۲۷۰.

(۲) لاحظ الحدائق الناضرة ج ۱/ ۱۵.

....

أحمد بن طاوس الذين أحدثا هذا الاصطلاح كما صرح به صاحب المنتقى و غيره فى اليوم الذى أحدثاه فيه و لم يحصل قبله ساعة، أو يوم، أو شهر، أو سنة، بل كانوا يعملون بالاصطلاح الأول فيكون اندراس تلك الأصول و اختلاطها كله فى ساعة واحدة أو يوم

واحد و هو معلوم البطلان عادة، بل کلام الشهید الثانی و الشیخ البهائی (قدس سرهما) و غیرهما صریح فی خلاف هذه الدعوی.

و قد اعترف الشیخ بهاء الدین و الشیخ حسن و غیرهما بأن المتأخرین أیضا کثیرا ما یسلکون مسلک المتقدمین و یعملون باصطلاحهم فعلم ان ذلک غیر متعذر اه» «۱».

و اما حدیث ذهاب معظم الأصول الأولیة فنوقش کما فی الحدائق:

«بأن الظاهر کما صرح به بعض الفضلاء ان اضمحلال تلک الأصول انما وقع بسبب الاستغناء عنها بهذه الکتب التی دونها أصحاب الأخبار لکونها أحسن منها جمعا و أسهل تناولا و الا فتلک الأصول قد بقیت الی زمن ابن طاوس (رضی اللّه عنه) کما ذکر ان أکثر تلک الکتب کان عنده و نقل منها شیئا کثیرا کما یشهد به تتبع مصنفاته و بذلک یشهد کلام ابن إدریس فی أخر کتاب السرائر حیث انه نقل ما استطرفه من جملة منها شطرا وافرا من الاخبار و بالجملة فاشتهار تلک الأصول فی زمن أولئک الفحول لا ینکره الا معاند جهول اه» «۲».

کلمة من شیخنا البهائی فی وهن الاصطلاح الجدید

و مما یوهن وضع الاصطلاح الجدید ما قاله شیخنا البهائی (ره):

«ان المستفاد من تصفح کتب علمائنا المؤلفة فی السیر و الجرح و التعدیل ان أصحابنا الإمامیة (رضی اللّه عنهم) کان اجتنابهم عن مخالطة من کان من الشیعة علی الحق أولا ثم أنکر إمامة بعض الأئمة علیهم السّلام فی أقصی المراتب و کانوا یحترزون عن

---

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۶۸.

(۲) الحدائق الناضرة ج ۱/ ۱۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۹۶

....

مجالستهم و التکلم معهم فضلا عن أخذ الحدیث عنهم، بل کان تظاهرهم لهم بالعداوة أشد من تظاهرهم بها للعامة، فإنهم کانوا یتقون العامة و یجالسونهم و ینقلون عنهم و یظهرون لهم انهم منهم خوفا من شوکتهم لان حکام الضلال منهم، و اما هؤلاء المخذولون فلم یکن لأصحابنا الإمامیة ضرورة داعیة الی ان یسلکوا معهم علی ذلک المنوال و سیما الواقفیة. فان الإمامیة کانوا فی غایة الاجتناب لهم و التباعد منهم حتی انهم کانوا یسمونهم بالممطورة- أی الکلاب التی أصابها المطر- و أئمتنا علیهم السّلام لم یزالوا ینهون شیعتهم عن مخالطتهم و مجالستهم و یأمرونهم بالدعاء علیهم فی الصلاة و یقولون انهم کفار مشرکون زنادقة و انهم شر من النواصب، و ان من خالطهم فهو منهم، و کتب أصحابنا مملوة بذلک کما یظهر لمن تصفح کتاب الکشی و غیره.

فاذا قبل علمائنا و سیما المتأخرون منهم روایة رووها رجل من ثقات أصحابنا عن أحد هؤلاء و عولوا علیها و قالوا بصحتها لا بد من ابتنائه علی وجه صحیح لا یتطرق به القدح إلیهم و لا الی ذلک الرجل الثقة الراوی عمن هذا حاله کان یکون سماعه منه قبل عدوله عن الحق، و قوله بالوقف، أو بعد توبته و رجوعه إلی الحق أو ان النقل انما وقع من أصله الذی ألفه اشتهر عنه قبل الوقف، أو من کتابه الذی ألفه بعد الوقت و لکنه أخذ ذلک الکتاب عن شیوخ أصحابنا الذین علیهم الاعتماد ککتب علی بن الحسن الطاطری، فإنه و ان کان من أشد الواقفیة عنادا للإمامیة الا ان الشیخ شهد له فی الفهرست بأنه روی کتبه عن الرجال الموثوق بهم و بروایتهم الی غیر ذلک من المحامل الصحیحة.

و الظاهر ان قبول المحقق (طاب ثراه) روایة علی بن أبی حمزة مع شدة تعصبه فی مذهبه الفاسد مبنی علی ما هو الظاهر من کونها

منقولة من أصله و تعليله (رحمه اللّه) يشعر بذلك فان الرجل من أصحاب الأصول.

و كذا قول العلامة بصحة رواية إسحاق بن حريز عن الصادق فإنه ثقة من أصحاب الأصول أيضا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۷

....

و تأليف أمثال هؤلاء أصولهم كان قبل الوقف لأنه وقع فى زمن الصادق عليه السّلام فقد بلغنا عن مشايخنا (قدس اللّه أرواحهم) انه كان من دأب أصحاب الأصول انهم إذا سمعوا من أحد الأئمة عليهم السّلام حديثا بادروا إلى إثباته فى أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادى الأيام و توالى الشهور و الأعوام و اللّه أعلم بحقائق الأمور اه كلامه قدس سره» «۱».

هذا إجمال المقال فى موقف علم الرجال فى استنباط الأحكام الشرعية من الاخبار المودعة فى الجوامع الحديثية المعروفة بين الأصحاب، و تفصيله يطلب من غير المقام.

و قد خرجنا فى البحث عن موقف علم الرجال فى الاجتهاد بالنسبة إلى سائر ما يعتبر فيه عما هو المتعارف، و على خلاف المعمول من شراح العروة الوثقى، و ذلك بلحاظ اختلاف انظار الفقهاء خصوصا فى الأدوار الأخيرة فى ذلك فمنهم من فرط و لم يعتن بآراء علماء الرجال أصلا، و منهم من أفرط و يرى اعتبار أنظارهم فى كل رواية روايه، و منهم متوسطات فوقع رواد العلم فى حيص و بيص و فى حيرة و اضطراب فى استخراج الأحكام الشرعية من الاخبار الواردة فى الجوامع الحديثية المعروفة، و لعل ما ذكرناه هى الطريقة الوسطى توجب مرتبة من السكون و الاطمئنان فى قلوب طلبة العلم و اللّه هو الهادى إلى سواء السبيل.

كلمة من الوحيد البهبهانى فى اعتبار القوة القدسية فى الاجتهاد و تزييفه

ثم انه حكى عن الوحيد البهبهانى (قدس سره) فى فوائده اضافة أمر آخر وراء الأمور المذكورة فى الاجتهاد، و هو وجود القوة القدسية.

و لكن اعتبارها خارج عن أفهامنا و لا يكاد يمكن اعتبارها فى فهم الأحكام عادة فربما يوجب اعتبارها تشويش البال و التقول بما لا يليق و الإهانة باعاظم الفقهاء

---

(۱) مشروق الشمسين/ ۲۷۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۹۸

....

لأن قوة استنباط الأحكام الشرعية ورد الفروع على الأصول تحصل بعد تحصيل المبادى و الممارسة فى المسائل الأصولية و القواعد الفقهية و غيرها، سواء كان الواجد لهذه القوة مؤمنا حقا و ورعا تقيا كأساطين فقهائنا الإمامية (رضوان اللّه عليهم) أو لم يكن كذلك، كالعضدى و الرازى و غيرهما من المخالفين.

و ما ورد من ان العلم نور يقذفه اللّه فى قلب من يشاء فهو أمر أخر وراء قوة الاجتهاد كما لا يخفى.

يعجبنى هنا نقل ما حكى عن بعض المحققين فى المقام قال (قدس سره): ان الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم ممكن الحصول للعادل و الفاسق و المؤمن و المنافق لتسببه عن اعمال القوة النظرية الحاصلة من إتقان العلوم النظرية الدخيلة

فى تحصيل الحجة على الحكم من دون حاجة الى قوة قدسية إلهية أو قذف نور فى قلب المستنبط اه «١».

فظهر انه لا دليل على اعتبار القوة القدسية فى الاستنباط، نعم من حصلت له هذه القوة القدسية فطوبى له.

إذا أحطت خبرا بما ذكرنا و هى الأمور المهمة فى حصول قوة الاستنباط و حجية الرأى فمن حصلت له هذه الأمور بعون اللّه و توفيقه و استنبط حكما شرعيا أو وظيفة عملية على تلك الموازين المقررة، يصح له العمل بما استنبط و يكون حجة بيته و بين ربه، و يكون معذورا لو فرض تخلفه عن الواقع، فاذا صح له ذلك يجوز له الإفتاء على طبقه.

و بالجملة موضوع جواز الإفتاء بما استنبط عين موضوع جواز العمل به بلا تفاوت، و اما تقليد الغير إياه فكلام أخر حيث انه يشترط فى حجية الفتوى للغير شرائط سنشير إليها فارتقب.

---

(١) رسالة الاجتهاد لسيدنا العلامة الوالد قدس/ ١١.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٩٩

المبحث الخامس فى ان صحة العمل بما استنبط و جواز الإفتاء به ليستا من المناصب المجعولة

و ليعلم ان صحة العمل بما استنبط و جواز الإفتاء على طبقه ليستا من المناصب المجعولة، كالقضاء و الحكومة، حتى يتوقف جوازه على التماس دليل من الشرع فمن استفرغ الوسع فى تحصيل الحكم الشرعى و استنبطه بعد الجهد الكامل و بذل الوسع فيما ذكرنا يصح له العمل على طبقه و الإفتاء به و لا يحتاج الى التماس دليل عليه.

نعم ان ورد دليل من الشرع على منع الإفتاء يتّبع و انى لاخبارى من إثباته؟! و لا يصغى الى ما يعتقده الاخبارى من عدم جواز الاجتهاد مغترا ببعض الأخبار الواردة فى النهى عن الاجتهاد، لأنه يزعم ان الاجتهاد الذى يقول به أصحابنا الإمامية هو الذى يقول به العامة: من قصر النظر على الرأى و الاستحسان و القياس و الظنون غير المعتبرة لما يرى ان بعض الفقهاء كالسيد المرتضى، و المحقق، و العلامة و نظرائهم يستدلون لإثبات مقاصدهم بمثل ما يستدلون به العامة لإثبات مرامهم و لكن و لم يتفطنوا ان ذلك منهم ليس لكونه هو المستند فى الحكم بل ذكر لتأييد مقالهم و لافحام مخالفيهم بان ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام ربما يواقفه الاستحسان و القياس و نحوهما أيضا.

و بالجملة ليس غرضهم من التمسك بما يشبه استدلالات العامة، هو كونه دليلا فى المسئلة و حجة بينهم و بين اللّه تعالى بل انما ذكر للتأييد و افحام المخالفين، و انه لو أغمضنا عن صدوره عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام يمكن إثبات حكم ما صدر من ناحيتهم بالاستحسان و الظنون غير المعتبرة التى هم عليه، فلا بد لهم من الاعتراف بما نحن عليه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١٠٠

....

و فى بعض أخبار أئمتنا عليهم السّلام شاهد صدق على ذلك مثل ما ورد عن جواد الأئمة عليه السّلام فى قطع أصابع السارق حيث استدل بقوله تعالى أَنَّ الْمَسٰاجِدَ لِلّٰهِ «١» قبال استدلال العامة على ما ذهبوا اليه من قطع اليد من الزند، أو المرفق، أو المنكب مع انه لو تم الاستدلال بالاية المباركة لما صح فى المرتبة الثانية قطع رجل السارق و لا يده لأنهما من المساجد مع انه تقطع ان فى المرتبة الثانية رجله و يده من خلاف نعم ربما يستدل بعض الفقهاء بقياس منصوص العلة فيزعم من لا خبرة له انه يستند الى القياس مع انه فى الحقيقة لم يكن قياسا بل استدلالا بالعلة حيث يدور الحكم مدارها أينما وجدت بالدلالة اللفظية.

كما ان الاستدلال بتنقيح المناط القطعى لم يكن قياسا لأنه ربما يوجد عنوان فى لسان الدليل و لكن العرف و العقلاء لا يرون لذلك العنوان خصوصية لترتب الحكم عليه بل لعنوان أعم منه، و ذلك مثل ما ورد ان الرجل إذا شك بين الثلاث و الأربع يبنى على الأربع، فإن العرف لا يرى للرجولية خصوصية فى العمل بالشك، و يرى ان ذكر الرجل من باب المثال و تمام الموضوع لذلك عنوان الشاك فلذا يفتى الفقيه:

بأن المرية إذا شكت كذلك تبنى على الأربع أيضا. فهل الاخبارى لا- يلغى خصوصية الرجولية و يرى اختصاص حكم الشك بالرجل؟! حاشاه.

كما ان استدلال الأصولى بالإجماع أحيانا ليس بلحاظ حجية الإجماع فى نفسه كما يراه العامة بل بلحاظ كشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام، أو حجة معتبرة كما أشرنا إليه فى اعتبار الإحاطة بالمسائل الأصولية فى الاستنباط.

و إجماله انه إذا اتفق أعلام الفرقة الإمامية من الصدر إلى الساقة على أمر، أو طائفة معتنى بها منهم على حكم، خصوصا إذا كان على خلاف القاعدة مع ما هم عليه من التورع و الاحتياط فى الدين يكشف ذلك كشفا عاديا عن وجود مستند معتبر هناك قد خفى علينا فيؤخذ بما أجمعوا عليه و ان كان هناك خبر واحد معتبر يخالفه.

---

(١) الجن ٧٢/ ٨.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١٠١

....

الى غير ذلك من الأمور التى يتخيلها غير البصير بحقيقة الأمر انه على طريقة غير مرضية فى الشريعة مع ان الأمر فى الواقع و نفس الأمر على ما هو المرضى فيها.

و بالجملة التأمل الصادق يعطى بأن المجتهد الأصولى فى الحقيقة إخبارى و الاخبارى الخبير فى الحقيقة أصولى، ألا ترى؟ انه إذا سئل عن الاخبارى إذا تعارض لدينا الخبران فما هى الوظيفة عند ذلك فما يتفصى به الاخبارى: من عرضها أولا على الكتاب و السنة، و الأخذ بما وافقهما و طرح الأخر، ثم ان لم يكن لأحدهما شاهد من كتاب اللّه، أو السنة، أو يكون لكليهما شاهد فيؤخذ بما خالف العامة و يطرح الأخر الى غير ذلك. هو الذى يتفصّى به الأصولى.

و قد أشرنا ان أكثر المنازعات بين الطائفتين فى الحقيقة لفظى و راجع الى الصغرى كما هو الشأن فى اختلاف بعض الأصوليين بعضهم مع بعض، و اختلاف بعض الأخباريين مع بعض.

نعم كما أشرنا أنه أفرط كثير من المتأخرين فى بعض العلوم الآلية كالمسائل الأصولية حيث دققوا النظر فيها و أدرجوا فيها مباحث و مطالب لا يفيدهم فى الفقه و فى استنباط الأحكام، و لو افادوهم لكن يكون لها فائدة قليلة لعلها ملحقة بالعدم كبعض مباحث المشتق، و معانى الحرفية، و مسئلة الضد، و اجتماع الأمر و النهى و الترتب و مقدمات الانسداد بأدق معانيها الى غير ذلك مما لا يخفى على الطالب البصير، فأوجب طرح هذه المباحث و إتعاب النفس فى حل بعض مباحثها الدقيقة غير النافعة بعدهم عما هو الأصل و المهم فى ذلك و هو استنباط جل الأحكام الشرعية، و لعله لهذا و نحوها من المباحث غير المهمة قلما يوجد بين المتأخرين من استنبط جميع كتب الفقه مع ان أكثر القدماء على خلاف ذلك فتراهم أرباب تأليف قيمة، و تصانيف نفيسة فى جميع أبواب الفقه، أو أكثرها و ليس ذلك على الظاهر الا لعدم اشتغالهم بما يهمهم و اشتغالهم بما لا يهمهم فى الفقه و الفقاهة، فللطالب المتدرب تشمير الذيل و الاشتغال بما هو المهم و الأخذ بما هو الحجر الاساسى و رفض، أو تقليل ما لا يكون محتاجا اليه كثيرا لا فى دينه و لا دنياه عصمنا اللّه و إياكم من الزلل و ثبتنا على الصراط السوى.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۰۲

المبحث السادس فی تقسیم الاجتهاد الی تجز و إطلاق

المراد بـالتجزی فی الاجتهـاد: هو الاقتـدار علی اسـتنباط بعض الأحکام عن أدلتها علی النهـج المألوف قبال الإطلاق: الـذی عبارة عن الاقتـدار علی اسـتنباط جمیع الأحکـام عن أدلتهـا. فـالمتجزئ هو الـذی یتمکن من اسـتنباط بعض الأحکـام دون جمیعهـا، و المجتهد المطلق هو الذی یکون قادرا علی استنباط ای حکم یرد علیه فی أی باب من أبواب الفقه.

فقـد وقـع الکلاـم أولاـ فی إمکـان تحقق التجزی ثم فی صـحهٔ اجتهـاده علی تقـدیر إمکـانه، کمـا وقع الإشـکال فی وجود المطلق فی الخارج.

قد یقال بعدم إمکان التجزی بلحاظ ان ملکهٔ الاجتهاد کیف نفسانی بسـیط، و البسـیط غیر قابل للتجزیهٔ و التقسیم الی النصف أو الثلث أو الربع أو غیرها، و انما القابل لها هو الکم، متصـلا کان أو منفصـلا، فأمر الملکهٔ دائما یدور بین الوجود و العدم و لا یعقل ان تتحقق مبعضـهٔ فلاـ یصـح ان یقـال ان لفلان نصف الاجتهاد أو ثلثه، أو أو ربعـهٔ، فاذا المتصـدی للاسـتنباط اما یکون مجتهـدا مطلقا و اما غیر مجتهد أصلا، فالتجزی فی الاستنباط أمر غیر معقول.

و لکن فیه: ان البسیط و ان کان غیر قابل للتجزیهٔ الا انه قابل للاشتداد و الضعف و الزیادهٔ و النقصان، کما هو الشأن فی جمیع الصفات النفسانیهٔ من العلم و الشـجاعهٔ و السخاوهٔ الی غیر ذلک فإنها مع کونها بسائط قابلهٔ للاشتداد و الضعف، و الزیادهٔ و النقصان، و لا یرید القائل بالتجزی تجزئهٔ الملکهٔ إلی النصف أو الثلث أو الربع.

و بعبارهٔ أخری یرید القائل بإمکان التجزی ان متعلق القدرهٔ فی المتجزی أضیق دائرهٔ من متعلقها فی المجتهد المطلق.

و ذلک لان مسائل أبواب الفقه لیست علی نهج واحد بل متفاوتهٔ من حیث

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۰۳

....

صعوبهٔ الأخذ و سـهولته و النفوس متفاوتهٔ من حیث الاستعداد و الفکر فرب حکم مسئلهٔ اختلف فیه الأقوال و تضاربت أدلته و مجاریه و لیس حکم مسئلهٔ اخری کذلک فقد یکون لها خبر واحد ظاهر الدلالهٔ غیر مختلف فیها، و من البدیهی أن الاستنباط فی الثانیهٔ أسهل منها بالنسبهٔ إلی الاولی.

و ربما یکون الرجل لقوهٔ استعداده و کثرهٔ ممارسته فی الأمور العقلیهٔ و مبادیها یمکنه استنباط الأحکام المبتنیهٔ علی مسئلهٔ اجتماع الأمر و النهی، أو اقتضاء الأمر بالشـیء النهی عن ضـده، أو مقدمـهٔ الواجب، أو الترتب الی غیر ذلک و لکن حیث لم یکن مأنوسا بالمباحث الراجعهٔ إلی الألفاظ و غیر متبحر فی تلک الأبحاث لا یتمکن من استنباط الأحکام المبتنیهٔ علیها، و ربما یکون الأمر بالعکس.

کما انه قد یتمکن من اسـتنباط الأحکام المربوطهٔ بالمعاملات لابتنائها علی قواعد کلیهٔ حاضـرهٔ لدیه و لکن یعجز عن اسـتنباط أحکام العبادات المبتنیهٔ علی الاخبار الکثیرهٔ المتعارضهٔ، کما انه ربما یکون بالعکس فیضـعف علیه تطبیق القواعد الکلیهٔ علی الموارد، و لکن یسـهل علیه اسـتظهار المطـالب من الاخبـار و الجمع بین متعارضاتهـا الی غیر ذلـک ممـا یوجب تمکن الاسـتنباط من بعض فی بعض الأحکام دون بعض أخر فی أحکام أخری و هذا غیر خفی علی الطالب المتدرب و قد رأینا بعض مشایخنا العظام له تسلط فی استنباط الأحکام المبتنیـهٔ علی القواعـد الکلیـهٔ و المسائل العقلیـهٔ و لم یکن له تلک السـلطهٔ إذا لم تکن المسـئلهٔ مبتنیهٔ علیها کما ان بعضا أخر منهم علی العکس کما انه کان لبعضهم تسلط مطلوب علیهما شکر اللّه مساعیهم الجمیلهٔ.

بل قد یقال ان الطفرة حیث تکون محالا عادة فکل مجتهد مطلق یکون متجزیا فی زمان ثم قوی و ترقّی شیئا فشیئا حتی تمکن من استنباط جمیع الأحکام.

و ربما یناقش: فی التجزی بعد إمکان تحققه ان من لا إحاطة له بجمیع المسائل یحتمل فی حقه احتمالا مساویا فی کل مسئلة یتوقف علی مدارکها ان یکون من جملة ما لا یحیط به من الدلائل ما یعارض تلک الدلائل التی وقف علیها فی تلک المسئلة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۰۴

....

علی وجه یساویها أو یترجح علیها.

و لکن یجاب أولا: بالنقض بالمجتهد المطلق.

و ثانیا: بان الظن بعدم المعارض کثیرا ما یعرف بالفحص فی مظانه أو بتصریح المتفحصین به بحیث یطمئن بعدم المعارض فلا یتوقف استنباط المتجزی علی الإحاطة بجمیع المسائل.

هذا بالنسبة إلی المتجزی.

و اما بالنسبة إلی المجتهد المطلق فقد یقال بعدم وجود المجتهد المطلق فی الخارج لما تری من وقوع الاشکال و التردد فی بعض المسائل من أساطین الفقه و الفقاهة کالمحقق و العلامة و الشهیدین و نظرائهم فما ظنک بغیرهم.

و لکن یمکن: ان یجاب عنه کما عن المحقق الخراسانی (قدس سره) ان ترددهم فی بعض المسائل انما هو بالنسبة الی حکمه الواقعی لأجل عدم دلیل مساعد فی کل مسئلة علمیة أو عدم الظفر به بعد الفحص بالمقدار اللازم لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع و اما بالنسبة الی حکمه الفعلی فلا تردد لهم أصلا.

هذا إجمال المقال فی التجزی و الإطلاق و سیجیء منا بحول اللّه و قوته بمناسبة تعرض الماتن (قدس سره) شرائط مرجع الفتوی بعض مباحث حولهما ما لا غنی عنه للطالب اللبیب، کما سیجیء منا أیضا بعض مباحث هامة نفیسة عند تعرض الماتن لزوم تصدی المجتهد للقضاء و الحکومة و غیرهما فارتقب حتی حین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۰۵

[مسئلة ۲- القول فی جواز العمل بالاحتیاط للمجتهد و عدمه]

اشارة

مسئلة ۲- الأقوی جواز العمل بالاحتیاط مجتهدا (۱) کان أو لا. لکن یجب (۲) ان یکون عارفا بکیفیة الاحتیاط أو التقلید

---

(۱) لا موقف لهذه الفتوی بالنسبة إلی المجتهد الذی لا بد له من معرفة جواز ذلک بالاجتهاد.

(۲) بالوجوب العقلی الإرشادی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۰۶

حکم العقل و الشرع بحسن الاحتیاط بمعنی الإتیان بجمیع المحتملات

ا قول: و ليعلم ان الاحتياط بمعنى الإتيان بجميع المحتملات و إحراز الواقع به: لا ينبغى الإشكال فى حسنه فى حد نفسه لحكم العقل بحسنه و لعل النصوص على رجحانه و مطلوبيته متواترة فالشرع و العقل متطابقان على حسنه فيما يتحقق الا ترى؟! ان من شك فى اعتبار التعدد فى تطهير ثوبه المتنجس مثلا فلم يراجع مقلده فى ذلك أو لم يجتهد فيه إذا كان من اهله و لكن غسله مرتين أو ثلاث مرات فهل لا يكون آتيا بالوظيفة و ممتثلا للأمر بتطهير الثوب، حاشاك ان تتوهم ذلك. و سنشير الى ان المناقشة فى ذلك فى بعض الموارد- كالاحتياط فى العبادات مع التمكن من القطع التفصيلى فى الحقيقة- مناقشة فى الصغرى و ان الاحتياط فيها مستلزم. للإخلال بقصد الوجه و التمييز و الجزم بالنيّة و غير ذلك. و من المحتمل اعتبارها فى المأمور به فلا يكاد يحرز الواقع بالاحتياط و سنشير عدم اعتبار شىء منها، فمهما أحرز المأمور به بنحو من الأنحاء و اتى بجميع المحتملات فلعل جوازه من الأحكام التى قياساتها معها، ضرورة انه مما يقطع به الامتثال و ليس وراء عبادان قرية و لذا

توهم ان من تمكن من الاحتياط ليس له الاجتهاد أو التقليد و دفعه

ربما يتوهم كما أشرنا انه مع التمكن من الاحتياط ليس له الامتثال- بالاجتهاد أو التقليد، لعدم كونهما موجبين للقطع بالامتثال و غايتهما هو الظن به و معلوم ان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۰۷

....

الامتثال القطعى مقدم على الظنى منه، و ان كان فيه ما لا يخفى من الضعف لأنه بعد قيام الدليل على اعتبار أمارة ظنية لا يرى العقل اى فرق بين الامتثالين فى أداء الوظيفة و إسقاط التكليف، و التفصيل يطلب من غير المقام.

و عن شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) الإجماع على جواز الاحتياط فما يحكى عن المشهور من بطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد لو أمكن توجيهه بنحو الى ما لا ينافى ما ذكرنا فبها، و الا فيطرح لما عرفت ان الاحتياط موجب للعلم بمطابقة المأتى به للواقع.

توجيه فتوى المشهور ببطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد أو التقليد

و لعل مراد المشهور على تقدير صحة الانتساب ما هو المحكى على السيد الرضى الذى قرره اخوه علم الهدى (قدس سرهما) فى مسئلة الجاهل بالقصر قال (قدس سره):

ان عقد إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها اه.

و حاصل مقالهما هو ان الجاهل بأحكام الصلاة مثلا- لا يكاد يقطع بإتيان المأمور به على ما هو عليه بمجرد إتيان ما يزعمه، و هذا أجنبى عن الاحتياط الذى يحرز به الواقع يقينا فتدبر.

و قد عرفت ان الاكتفاء بما يحرز ادراك الواقع به كالاكتفاء بالتقليد أو الاجتهاد مما يدركه عقل كل مكلف ملتفت فلا يكون ذلك موردا للتقليد.

و لو عمم مقالة المشهور الى مثل العمل بالاحتياط فحاصل مقالهم هو عدم تحقق موضوع الاحتياط فى خصوص العبادات لبعض المناقشات لا- عدم جوازه فيما أمكن الاحتياط و تحقق، و الكلام انما هو فى أصل الجواز، فمرجع مقالهم إلى المناقشة فى الصغرى بعد تسليم الكبرى الارتكازى لا فيها كما لا يخفى فتدبر.

فجواز الاحتياط فى الحقيقة مستند الى الاجتهاد- و لو بالارتكاز.

هذا كله فى الاحتياط بالمعنى الذى ذكرنا- و هو الإتيان بجميع المحتملات-

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۸

مناقشة جواز الاحتياط مطلقا مع التمكن من الامتثال التفصيلى و دفعه

نعم ربما يناقش: جواز الاحتياط بالمعنى المتعارف فى بعض الموارد لاحتمال اعتبار قصد الوجه و التمييز فى المأتى به العبادى، أو اعتبار الجزم فى النية فيه و فى المعاملى بالمعنى الأخص، أو اعتبار الامتثال التفصيلى مهما أمكن الى غير ذلك و قد عرفت انه فى الحقيقة مناقشة فى تحقق موضوع الاحتياط لا فى أصله، و ستعرف ان المناقشات بحذافيرها مندفعة، فالأقوى جواز الاحتياط مطلقا فى العبادات، أو المعاملات بقسميهما تمكن من الامتثال التفصيلى، أو لم يتمكن، استلزم تكرار جملة العمل، أو لم يستلزم، كان الاحتياط فى التكليف المستقل النفسى، أو فى التكليف الضمنى- كأجزاء المركب و شرائطه- الى غير ذلك من الصور.

عدم الإشكال فى الاحتياط بالمعنى المتعارف فى المعاملات بالمعنى الأعم

لا وقع للإشكال بل لم يعهد الإشكال فى الاحتياط فى المعاملات بالمعنى الأعم- أعنى به الأمور التوصلى غير المعاملى- مطلقا ضرورة ان المقصود من الواجب التوصلى هو وجود المتعلق و تحققه فى الخارج كيف اتفق و لا يعتبر فيه صدق الامتثال و الإطاعة، و ان كان يثاب و يجزى عند الإطاعة و الامتثال.

و ذلك مثل تطهير الثوب فعند الشك فى اعتبار التعدد لو احتاط و غسله مرتين أو ثلاث مرات فتحصل الطهارة من غير نكير و ان تمكن من تحصيل العلم بالوظيفة، و كذا إذا اشتبه الماء المطلق بالماء المضاف فيصح ان يحتاط و يغسل المتنجس مرة بأحدهما و اخرى بالآخر، و تحصل الطهارة مع التمكن من تشخيص الماء المطلق و معرفته الى غير ذلك من الأمثلة.

و لا فرق فى ذلك بين صورة التمكن من الامتثال التفصيلى و عدمه.

و غاية ما يمكن ان يوجه لمنع الاحتياط هنا بل فى جميع موارد التمكن من

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۰۹

....

الامتثال التفصيلى هو منافاة أدلة تعلم الأحكام لتجويز الاحتياط مطلقا.

و لكن فيه كما تقدم ان ما دل على وجوب التعلم و التفقه اما يستفاد منه كون التعلم واجبا إرشاديا أو نفسيا تهيئيا و على كل، يكون المقصود منه عدم معذورية الجهل فى مخالفة الواقع.

فلا ينبغى الإشكال فى جواز الاحتياط هنا لحصول الغرض بذلك حسب الفرض، لأنه يحصل الغرض و يوتى بالواقع لكل من الامتثال التفصيلى و الاحتياط و الامتثال الإجمالى فيحصل المؤمّن من العقاب بهما، بل يمكن ان يقال العمل بالاحتياط أحسن من الاجتهاد أو التقليد فيما إذا لم يوجبا العلم بالواقع لاحتمال مخالفة الواقع فيهما دونه، و احتمال مخالفة الواقع و ان كان مدفوعا بالعمل بالحجة الا ان إحراز الواقع أمر مستحسن عقلا.

جواز الاحتياط فى المعاملات بالمعنى الأخص

و قريب منه الاحتياط فى المعاملات بالمعنى الأخص- اعنى العقود و الإيقاعات- و ان الأقوى ان الاحتياط جائز فيها أيضا خلافا لما

عن الشهید و شیخنا العلامهٔ الأنصاری (قدس سرهما) فی المکاسب عند شرائط الصیغهٔ نظرا الی اعتبار الجزم فی الإنشاء، و لا یتحقق ذلک بالاحتیاط، إذ ترتب الأثر فی کل واحد من طرفی العقد مشکوک فیه مثلا إذا شک فی صیغهٔ النکاح ان لفظهٔ النکاح تتعددی الی المفعول الثانی بنفسه أو بلفظه- من- فعند تعدیتها بنفسها لا- یدری حصول النکاح و الزوجیهٔ بذلک فلا- یکون جازما بإنشاء النکاح بالاحتیاط.

و کذا إذا شک فی حصول الطلاق بالجملهٔ الفعلیهٔ کسائر صیغ العقود بان یقول:

طلقتک، أو انه لا بد و ان تکون بالجملهٔ الاسمیهٔ بأن یقول: أنت طالق مثلا فعند قوله طلقتک لا یکاد یدری حصول البینونیه بذلک فلا یکون جازما بإنشاء الطلاق بالاحتیاط

مناقشهٔ جواز الاحتیاط فیها و دفعه

حاصل الاشکال فیه مضافا الی الإشکال المتقدم هو انه یعتبر فی العقد و الإیقاع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۱۰

....

قصد الإنشاء و یعتبر فیه الجزم و لذا لو علق الإنشاء علی أمر لم یصح و ان کان الشرط متحققا کقولک: بعتک هذه الدار ان قدم الأمیر- و کان الأمیر قادما- و لا یکاد یتحقق الجزم فی الاحتیاط لان ترتب الأثر فی کل واحد من طرفی العقد و الإیقاع مشکوک فیه ضرورهٔ انه حین إجراء صیغهٔ النکاح بالفارسیهٔ مثلا لا یدری ان ما اراده من النکاح و الزواج یحصل بها أم لا فلا یکون جازما بالنکاح بالاحتیاط.

و فیه ان اعتبار الجزم فی الإنشاء لا یکاد یضر بما نحن بصدده لان التردید فی الاحتیاط انما هو فی الممضی شرعا لا فی الإنشاء نفسه، و ذلک لان الإنشاء إما یکون عبارهٔ عن إیجاد المعنی باللفظ قبال الاخبار الذی هو عبارهٔ عن الاخبار بثبوت شیء لشیء، أو نفیه عنه کما هو المشهور.

أو کان عبارهٔ عن إبراز الوجود الاعتباری فی نفس المتکلم بمبرز قبال الاخبار الذی هو عبارهٔ عن إبراز کون المتکلم قاصدا للحکایهٔ عن وجوده خارجا کما یراه بعض المحققین، و التحقیق یطلب من غیر المقام.

فإنشاء النکاح أو الطلاق عبارهٔ عن إیجاد علقهٔ الزوجیهٔ و البینونیهٔ باللفظ، أو إبراز وجود العلقهٔ أو البینونیهٔ فی نفسه بمبرز، و من المعلوم تحقق هذا المعنی عند تعدی لفظهٔ النکاح الی المفعول الثانی بنفسه مثلا أو التلفظ بالجملهٔ الفعلیهٔ فی صیغهٔ الطلاق.

و بالجملهٔ هو جازم بالإنشاء عند ذلک و لا تردد له فی نیته و انما الشک فی أمر خارج عن حیطهٔ إنشائه و هو إمضاء الشارع و حکمه بصحهٔ نکاحه أو طلاقه.

و بعبارهٔ أوضح إنشاء الأمر الاعتباری خفیف المؤنهٔ فقد یکون المنشأ ممضاهٔ شرعا یترتب علیه الأثر، و قد لا یکون کذلک فلا یترتب علیه ذلک، و لذا تری تحقق الإنشاء مع القطع بعدم الإمضاء و الاعتبار کما فی بیع المحرمات.

فحدیث الاعتبار و الإمضاء فضلا عن ترتب الأثر أجنبی عن حدیث اعتبار الجزم فی نیّهٔ الإنشاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۱۱

....

فإذا کما یتحقق الجزم بالإنشاء عند التلفظ بصیغهٔ یعلم بإمضائها عند الشرع کذلک یتحقق عند التلفظ بصیغهٔ لا یعلم بذلک.

و لا فرق بينهما فيما يرجع الى الإنشاء و الفرق انما هو فى الإمضاء و عدمه.
و الحاصل انه فرق بين الاحتياط و تكرار العمل المشكوك فيه، و بين الترديد فى الإنشاء، و ذلك لان المحتاط يقصد إيجاد علقة الزوجية، أو يبرزها بمبرز لفظى فى ضمن كل من الصيغتين من غير ترديد فهو جازم بالإنشاء عند ذلك و انما يشك فى الخارج عن محيط الإنشاء، و هو إمضاء الشارع و حكمه بتحقق الزواج بذلك، و إمضاء الشارع و عدمه أجنبى عن إنشاء المنشئ و اعتباره.
و لذا يتحقق الإنشاء و اعتبار الملكية ممن يعلم بعدم صحة البيع الربوى مثلا، و إلغاء الشارع ملكية الخمر، و الخنزير، فالترديد فيما هو الممضى شرعا لا فيما أنشأه المنشئ فحديث ترتب الأثر شرعا على عقد، غير مرتبط بالترديد فى قصد الإنشاء، و بينهما بون بعيد.
فظهر مما ذكرنا جواز الاحتياط فى كل من المعاملات بالمعنى الأعم، و المعاملات بالمعنى الأخص، مع التمكن من الامتثال التفصيلى.
و لذا ترى سيرة الصلحاء من السلف الى الخلف على الاحتياط فى كل منهما خصوصا فى إجراء صيغة النكاح فتريهم لا يكتفون بصيغة واحدة حتى يأتونها بصيغ متعددة.

بقى الكلام فى الاحتياط فى العبادات – اعنى الأمور التى يعتبر فيها قصد القربة و الامتثال.

اشارة

و لا يخفى ان مصب الإشكالات و المناقشات انما هو فى الاحتياط فى هذا القسم خصوصا فيما إذا استلزم الاحتياط تكرار جملة العبادة، مع التمكن من الامتثال التفصيلى و لعل مصب ما حكى عن المشهور من بطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد، هو الأمور العبادى كما يشير الى ذلك ما حكى عن ظاهر السيد المرتضى فى
الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۱۲
....

مسئلة الجاهل بوجوب القصر تقريرا لأخيه السيد الرضى (قدس سرهما) من ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم حكمها، و يحكى ذلك عن شيخ الطائفة (قدس سره) أيضا.
و مع ذلك الأقوى أيضا جواز الاحتياط فيها مطلقا.
توضيح المقال يستدعى البحث فى مقامين الأول: الاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى. و الثانى: الاحتياط مع التمكن منه.

المقام الأول و هو الاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى

اشارة

و ذلك مثل الصلاة فى ثوبين يعلم بنجاسة أحدهما و لم يتمكن من الصلاة فى الثوب الطاهر.
لا يخفى ان جواز الاحتياط فيه واضح لا ينبغى الإشكال فيه لان عمدة المناقشات مختصة بصورة التمكن من الامتثال التفصيلى بل لعله لم يوجد مخالف فى ذلك الا ما حكى عن ظاهر الحلى (قدس سره) فمنع من الاحتياط و قال بفعل الصلاة عاريا عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس، و مرجع فتواه الى سقوط شرطية الستر عند ذلك و اختصاصها بصورة العلم التفصيلى بالطهارة.

الاستدلال لمنع الاحتياط فى صورة عدم التمكن من العلم التفصيلى و دفعه

و استدل لمقالة بوجهین.

الأول: ان الاحتیاط بفعل صلاتین نحو تشریع و بدعة لعدم ندب الشرع بهما و ما ندب الیه انما هو صلاة واحدة.

الثانی: ان التکریر یوجب إلقاء قصد الوجه المعتبر حال الاشتغال بالعمل العبادی و لا یخفی ما فی کلا الوجهین.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۳

....

اما حدیث التشریع و البدعة فواضح لمضادة الاحتیاط الذی هو عبارة عن إتیان ما یحتمل انه من الدین برجاء إحراز ما هو الواقع فیه، مع التشریع الذی هو عبارة عن إدخال ما علم عدم کونه من الدین، أو لم یعلم انه من الدین، فی الدین علی انه من الدین و الفرق بینهما واضح إلی النهایة.

و بما ذکرنا یعلم ان موارد الاحتیاط دائما لیست من البدعة و التشریع فی شیء و اما حدیث الإخلال بقصد الوجه ففیه:

أولا: ما سیجیء عن قریب من عدم اعتبار قصد الوجه فی صورة التمکن من الامتثال التفصیلی فما ظنک فی المتعذر منه.

و ثانیا: ان القائلین باعتباره یرونه فی صورة التمکن من معرفة الوجه و الامتثال التفصیلی لا مطلقا حتی فی صورة عدم التمکن منه، و الا یلزم عدم جواز العمل بالاحتیاط فی العبادات أصلا، و هو بمکان من الضعف کما لا یخفی علی من له إلمام بالفقه فتدبر.

المقام الثانی و هو الاحتیاط مع التمکن من الامتثال التفصیلی

و هو تارة فیما إذا لم یستلزم الاحتیاط تکرار جملة العمل کما إذا شک فی وجوب شیء کالدعاء عند رؤیة الهلال، أو شک فی جزئته للمرکب، أو شرطیته له فلان مقتضی الاحتیاط فیه هو الإتیان بما یحتمل وجوبه، و إتیان الجزء أو الشرط المشکوک فیه رجاء من دون لزوم تکرار جملة العمل.

و اخری فیما إذا استلزم تکرار جملة العمل کاشتباه القبلة بین جهتین أو أکثر.

الاحتیاط فی العبادة إذا لم یستلزم تکرار جملة العمل فالکلام یقع فی موردین

المورد الأول: فیما لم یستلزم الاحتیاط تکرار جملة العمل

اشارة

.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۴

....

صور الاحتیاط فی العبادة و الشک تارة فی عبادة نفسیة، کما إذا شک فی وجوب الدعاء عند رؤیة الهلال و اخری فی عبادة ضمنیة کما إذا شک فی جزئیة شیء للمأمور به، أو شرطیته له، بان شک فی جزئیة السورة للصلاة مثلا، أو شک فی اعتبار الطمأنینة فیها.

و لا یخفی ان الشک فی الصورتین طورا یکون مقرونا بالعلم بتعلق الأمر و یکون أصل المحبوبیة محرزا فیکون الشک فی

خصوصیات الطلب کما إذا علم محبوبیهٔ الدعاء عند رؤیهٔ الهلال و تعلق الطلب به، و لکن شک فی وجوبه أو استحبابه أو علم محبوبیهٔ السورهٔ، أو الطمأنینهٔ، فی الصلاهٔ و تعلق الطلب به و لکن شک فی وجوبهما أو استحبابهما.

و اخری یکون مقرونا مع الشک فی أصل المحبوبیهٔ و الطلب و ذلک فی الأمثلهٔ المذکورهٔ إذا فرض الشک فی أصل المحبوبیهٔ و الطلب، و من أمثلهٔ هذه الصورهٔ ما إذا شک فی الوضوء بعد غسل الجنابهٔ.

إذا عرفت ما ذکرنا فهل یحسن الاحتیاط فی جمیع الصور، أو لا کذلک، أو یفصّل بین ما إذا کان أصل المحبوبیهٔ و الطلب محرزا و بین عدمه؟ وجوه بل أقوال فی بعضها.

حاصل المقال فی عدم جواز الاحتیاط فی العبادات غیر المستلزمهٔ للتکرار مع التمکن من الامتثال التفصیلی یرجع الی إحدی هذه المناقشات و کلها مدفوعهٔ.

منافاهٔ الاحتیاط مع تعلم الأحکام و دفعها

احداها: أدلهٔ وجوب تعلم الأحکام فان مقتضاها لزوم تعلم الأحکام اجتهادا أو تقلیدا مهما أمکن فلا یجوز الاکتفاء بالاحتیاط عند التمکن من المعرفهٔ.

و فیها: انه کما أشرنا انه لا یستفاد مما دل علی وجوب التعلم کون التعلم واجبا نفسیا أصلیا، بل واجبا إرشادیا، أو نفسیا تهیئیا، و حیث انه لا ملازمهٔ و لا مقدمیهٔ بین

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۱۵

....

العلم و العمل، لإمکان إحراز الواقع، و العلم به بإتیانه بالاحتیاط، فلم یکن وجوب التعلم نفسیا فیکون إرشادیا للتحفظ علی عدم الوقوع فی خلاف الواقع، فیکون المقصود منه عدم معذوریهٔ الجهل الناشی عن ترک التکلم فی مخالفهٔ الواقع.

نعم الجهل بعد التعلم المساوق للجهل المرکب إذا لم یکن مسببا عن تقصیر فی مقدماته إذا ادی الی مخالفهٔ الواقع یعد عذرا لاندراجه فی الحقیقهٔ فی الجهل القصوری.

إخلال الاحتیاط بقصد الوجه و التمییز مع وجوبهما و دفعه

و ثانیتها: ان الاحتیاط یوجب الإخلال بقصد الوجه و التمییز المعتبرین فی العبادهٔ حین العمل مع التمکن منه.

و قد یوجه لاعتبارهما فی العبادهٔ مضافا الی الإجماع المدعی فی لسان المتکلمین و غیرهم: بان العقل یستقل بحسن الإتیان بالمأمور به بقصد الوجوب أو الاستحباب متمیزا عن غیره، بل لا- حسن فی العمل الفاقد لهما بداههٔ ان الحسن و القبح یختلفان بالوجوه و الاعتبارات فربما یتصف فعل واحد کضرب الیتیم مثلا تارهٔ بالحسن و المحبوبیهٔ إذا کان للتأدیب، و اخری بالقبح و المبغوضیهٔ إذا کان للتشفی فإذا کانت جههٔ الحسن معلومهٔ فیقصدها و الا فیقصد العنوان المشیر الیه کقصد الوجوب أو الاستحباب.

و لو شک فی اعتبارهما فی تحقق الامتثال لاحتمال عدم حصول القرض الا بهما فمقتضی الأصل الاشتغال فلا یکاد یحرز الامتثال الا بقصد أحدهما مهما أمکن.

و فیها: أولا: ان الأصل فی اعتبارهما هم المتکلمون و وافقهم علی ذلک بعض الفقهاء، و المظنون ان مستند المجمعین هو حکم العقل المذکور أو ما أشرنا إلیه من الشک فی صدق الإطاعهٔ و الامتثال بالاحتیاط مع التمکن من الامتثال التفصیلی و من الواضح کما قرر فی محله عدم استکشاف الإجماع الکذائی عن قول المعصوم علیه السّلام فمحصله غیر مفید فضلا عن منقوله، و قد حکی عن المحقق

(قدس سره): ان

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۱۶

....

ما اعتبره المتكلمون من اعتبار قصد الوجه و التمييز كلام شعرى.

و ثانيا: انه على تقدير تمامية الإجماع فالقدر المتيقن منه هو لزوم اعتبار قصد الوجه و التمييز فى تمام العمل لا فى مفروض المقام.

و ثالثا: ان العقل لا يستقل بذلك و غاية ما يدركه هو لزوم الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه من الاجزاء و الشرائط و المفروض تحققه بالإتيان بالأكثر و ما احتمل وجوبه، و حديث كون الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات أجنبى عن المسئلة كما لا يخفى.

و رابعا: لو سلم حكم العقل فغاية ما يمكن ان يقال ان الحسن المدعى انما هو فى الإتيان بمجموع الاجزاء و الشرائط بقصد الوجه و التمييز لا فى كل واحد منهما.

و بالجملة لو تم ذلك فإنما يكون فى الواجبات النفسية، و اما فى الواجبات الضمنية فلا تنافى بين الاحتياط و قصد الوجه، لان المركب الاعتبارى الذى يعد عملا واحدا، كالصلاة مثلا، يمكن ان يؤتى به بقصد الوجوب، حين الشروع و ان اشتملت على اجزاء غير واجبة، و لا يحتاج الى قصد الوجوب فى كل جزء و شرط بل لا يصح لعدم إحراز اشتمال كل جزء من اجزائه أو شرط من شرائطه على جهة حسن، غير الحسن الذى فى المجموع المركب.

فاذا لا مانع من قصد عنوان نفس العمل فيقصد الصلاة مثلا موجها و ممتازا مع الإتيان بما يشك فى وجوبه الضمنى.

و لو وصلت النوبة إلى الشك فى اعتبارهما فمقتضى الأصل- و ان كان الشك فى حصول الغرض- البرائه. كما قرر فى محله.

و الحاصل انه لا بد فى اعتبار قصد الوجه و التمييز من دلالة دليل شرعى، و لم يقم فى الشريعة المقدسة ما يدل على اعتبارهما، و حيث ان المقام مما يعم به البلوى فى كل يوم و ليلة فلو كانا معتبرين فى الشريعة لبان و ظهر. فمن عدم وجود الأمر بهما فى الاخبار يستكشف عدم وجوبهما واقعا.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۱۷

....

و بالجملة يكون المقام من صغريات كبرى ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود فتدبر.

الشك فى صدق الإطاعة بالاحتياط مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد و دفعه

ثالثتها: الشك فى صدق الإطاعة و الامتثال الإجمالى بالاحتياط مع التمكن من العمل على طبق الاجتهاد أو التقليد و المرجع عند ذلك الاشتغال، و ان قلنا بالبراءة عند الشك فى اجزاء المأمور به و شرائطه، لأن مرجع الشك فى المقام الى الشك فى صدق الإطاعة المتأخرة، عن الأمر، المتأخر عن المأمور به، و لا يمكن أخذ ما يأتى من ناحية الأمر فى متعلقة كما لا يخفى، و كلما لا يكون قابلًا للوضع و الجعل لا يكون قابلًا للرفع فلا يصح التمسك لرفعه بإطلاق الأدلة و لا يمكن نفى اعتباره بالأصل، بل يتعين فى مثل ذلك الرجوع الى أصالة الاشتغال و الاحتياط.

و فيها: انه قد أشرنا أنفا انه لا يعتبر قصد الوجه و التمييز فى تحقق الإطاعة عند العرف و العقلاء، و لا يرون اى فرق بين العبادة و غيرها، فى صدق الإطاعة الا من جهة انه يعتبر فى العبادة ان يوتى به مضافا اليه تعالى، بخلاف غيره، لحصول الغرض منه بنفس إتيانه كيف اتفق.

و واضح ان الإضافة إليه تعالى كما تتحقق بإتيان المأمور به على وجه التفصيل فكذلك تتحقق بالإتيان به على وجه الإجمال و لذا تريهم من غير نكير، يعدون الاتى بجزء، أو شرط، رجاء، ممتثلا، و ان كان متمكنا من إتيانهما على التفصيل.

و عن شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) التصريح بعدم توقف الإطاعة عليهما فلا ريب فى عدم الاعتبار بل كما تقدم عن المحقق (قدس سره) ان ما اعتبره المتكلمون من اعتبار قصد الوجه و التمييز كلام شعرى.

و لو وصلت النوبة إلى الشك فى صدق الإطاعة بدون قصد الوجه فيمكن التمسك بالإطلاق المقامى لنفى اعتباره، لان قصد الوجه مما يغفله العامة، فلو كان دخيلا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۱۸

....

فى حصول الغرض، كان على الشريعة المقدسة بيانه، و لو بدليل أخر، و حيث لم يبين فيصح التمسك لنفى اعتباره بالإطلاق المقامى، و مع إطلاق الدليل لا وقع لجريان الأصول.

و مع قطع النظر عن إطلاق الدليل يكون مقتضى الأصل البراءة، دون الاشتغال خلافا لما عن الشيخ فى خاتمة الأصول فقال بالاشتغال، مستندا الى ان الشك فى المقام الشك فى الامتثال، بعد العلم بما هو المأمور به، و حكم العقل قاضٍ بالاحتياط.

و فيه ان الشك فى الامتثال ناش عن احتمال اعتبار الشرع فى متعلق امره، و الا فمع عدم الاعتبار عنده لا مجال للشك لحصول الامتثال بالإتيان بما هو المعلوم لديه، و للشارع ان يتصرف فى موضوع الإطاعة بازدياد بعض الشرائط و القيود، فتجرى البراءة عما شك فى اعتباره، و ان كان من شرائط الامتثال.

و بالجملة حيث انه لا شك فى المقام فى مفهوم العبادة بل الشك فى واقعها فمرجع الشك حينئذ الى ان الشارع هل اعتبر فى متعلق الأمر التحرك عن تحريكه مع التمكن- من العلم بما هو الواجب- أو انه اعتبر الأعم منه و من التحرك عن احتمال الأمر. فلا فرق فى جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فى القيود المشكوكة بين كونها من قيود الامتثال أو قيود المأمور به.

هذا إذا لم يكن الشرط المشكوك فيه مما يعتبر عند العقلاء فى الإطاعة كقصد الوجه، و اما إذا كان معتبرا عندهم كعدم تكرار الكثير بدون داع عقلائى فمع الشك فى اعتباره عند الشرع لا تجرى البراءة و لا بدله من الاحتياط.

و حديث عدم إمكان أخذ ما يكون متأخرا عن الأمر إلى آخر ما ذكره مخدوش لما تقرر فى محله من إمكان أخذه بدليل آخر بنتيجة التقييد فاذا لم يؤخذ فى دليل أخر فمقتضى أصالة البراءة عدم الاعتبار فلا يجب اعتبارهما.

فتحصل مما تقدم ان القول بعدم صحة الامتثال الإجمالى فى الأمر العبادى إذا لم يستلزم التكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلى من الاجتهاد أو التقليد غير وجيه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۱۹

عدم كون الاحتياط امتثالا فى صورة التمكن من الامتثال التفصيلى إذا لم يعلم أصل الطلب و دفعه

رابعتها: ما حكاه بعض الأساطين (دام ظله) عن المحقق النائينى (قدس سره) فقال انه اختاره فى الدورة الأخيرة و هو التفصيل بين ما إذا كان أصل المحبوبية و الطلب محرزا، و بين عدمه، بجواز الاحتياط فى الأول، دون الأخير، و حاصله.

انه مع العلم بتعلق الأمر و الطلب و ان كان عنوان وجوبه، أو استحبابه مشكوكا و لكن لا يوجب ذلك إشكالا فى جواز الاحتياط، لإمكان الإتيان بالعمل بداعى الأمر للعلم بوجوده و تعلقه بالعمل.

نعم لا یمکننا الإتیان به بقصد الوجه، الا انه غیر معتبر فی العبادة.

و اما إذا لم یعلم تعلق الأمر به و لکن علی فرض التعلق یکون عبادیا، یعتبر ان یؤتی بقصد القربة، کالوضوء بعد غسل الجنابة، فإن الوضوء و ان کان عملاـ عبادیا، یعتبر فیه قصد القربة قطعا، الا ان الشک فی تعلق الأمر به بعد غسل الجنابة، فلا مجال للاحتیاط و الإتیان به رجاء فی امتثال ذلک مع التمکن من الامتثال التفصیلی.

و لیس هذا من جهة اعتبار قصد الوجه، و التمییز، فی المأمور به بل لأجل أن الامتثال الإجمالی، فی طول الامتثال التفصیلی الذی هو عبارة عن التحرک و الانبعاث بتحریک المولی، و بعثه، و من الواضح عدم تحقق ذلک فی الاحتیاط، بداهة أن انبعاثه باحتمال البعث لانفسه و لا یصار الیه مع التمکن من انبعاثه بنفس بعث المولی و امره.

و بالجملة الاحتیاط و إتیان العمل رجاء، و ان کان یعد امتثالا، الا انه فی طول الامتثال التفصیلی و فی صورة عدم التمکن من الامتثال.

و لو شک فی کون الامتثال الإجمالی فی عرض التفصیلی أو فی طوله، فالمرجع الاشتغال لرجوع الشک فی کیفیة الإطاعة و الامتثال و انه هل یلزم ان یکون تفصیلیا أو یکفی فیه الاحتیاط فلا بد من الاحتیاط.

....

و بعبارة أخری مرجع الشک الی الشک فی التعیین و التخییر و هو مورد لقاعدة الاشتغال «۱».

و فیه: انه کما تقدم جواز الاحتیاط و حسنه فی المعاملات بالمعنی الأعم و المعاملات بالمعنی الأخص، مع التمکن من تحصیل العلم، بلاـ طولیة بین الامتثال الإجمالی و الامتثال التفصیلی، بل هما کفرسی رهان فی عرض واحد و العرف و العقلاء ببابک فاختبرهم فتریهم شاهد صدق علی ما ذکرنا، فتریهم یرون المحتاط المتمکن من الامتثال التفصیلی مطیعا و منقادا، و عمله اطاعة و امتثالا.

و من المعلوم انه لا فرق بین العبادة و غیرها الا من جهة انه لا بد فی العمل العبادی ان یؤتی به مضافا الیه تعالی خالصا لوجهه الکریم، و معلوم ان الإضافة إلیه تعالی کما یتحقق بالإتیان بالمأمور به علی وجه التفصیل کذلک یتحقق بالإتیان به علی وجه الإجمال، و لذا تریهم لاـ یشترطون فی العمل بالاحتیاط عدم التمکن من الامتثال التفصیلی بل متفقون علی انه إذا اتی العبد بعمل رجاء لاحتمال مطلوبیته مع التمکن من الإتیان به علی وجه التفصیل، یعدونه مطیعا و منقادا.

و قد أشرنا فی ذیل المناقشة الثالثة: انه لو شک فی ذلک فمقتضی الأصل البراءة لا الاشتغال، لان مرجع الشک هنا بعد العلم بمفهوم العبادة إلی انه هل اعتبر الشارع فی متعلق أمره ان یکون تحرک العبد و فعله بتحریک المولی و امره مع التمکن، أو یکفی ان یکون تحرکه و لو عن احتمال الأمر.

فالجامع بین الاحتمالین و هو لزوم الإتیان بالعمل بقصد الامتثال معلوم، و اما اعتبار کون التحرک و الانبعاث بتحریکه فمشکوک فیه، فیرجع الی البراءة لما تقرر من جریان البراءة فی موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر.

فظهر مما ذکرنا ان الحق جواز الاحتیاط فیما لم یستلزم تکرار جملة العمل مطلقا مع التمکن من الامتثال التفصیلی من غیر فرق بین الاستقلالیة و الضمنیة، و من غیر

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۶۹.

....

فرق بين ما إذا كان أصل المحبوبية معلوما أم لا.

المورد الثانى فيما إذا استلزم الاحتياط فى العبادة تكرار جملة العمل للمتمكن من الامتثال التفصيلى.

اشارة

و ذلك مثل دوران الأمر بين المتباينين بان تردد الصلاة الواجبة بين القصر و الإتمام، أو بين الجهر و الإخفات، أو بين الظهر و العصر، الى غير ذلك.

فهل يصح الاحتياط فيها بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلى بالاجتهاد أو التقليد أم لا؟.

و لعل عمدة اشكال المشهور فى بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد أو التقليد هى هذه الصورة.

و ربما يناقش الاحتياط فى هذه الصورة من صحح الاحتياط فى الصور المتقدمة، و بعض الإشكالات فى هذه الصورة و ان كان مشتركا بينها و بين ما تقدم الا ان لها ما يختص به و لا بأس بالإشارة إلى عمدة الإشكالات فيها فنقول.

إشكالات عدم جواز الاحتياط فى العبادات مع التمكن من الامتثال التفصيلى فيما إذا استلزم تكرار جملة العمل إخلال الاحتياط بقصد الوجه و التمييز و دفعه

اشارة

الأول و الثاني: ان الاحتياط كذلك يوجب الإخلال بقصد الوجه، أو التمييز فى العبادة، و قد تقدم تقريبه فى المورد الأول فليراجع.

و فيه أولا: كما أشرنا إليه انه لا يعتبر قصد الوجه فى حقيقة الإطاعة عند العقل لأن حقيقة الطاعة عنده عبارة عن الانبعاث عن البعث و كون الإرادة الفاعلية منبعثة عن الإرادة الأمرية، و هذا لا يتوقف على معرفة الوجه و قصده و غاية ما يقتضيه هى ان يكون الداعى إلى الفعل إرادة الأمر، و اما معرفة كون البعث إلزاميا أو غير إلزامى فلا دخل لها فى حكم العقلاء أصلا، فلو كان قصد الوجه أو التمييز معتبرا

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۲۲

....

فلا بد و ان يكون بأمر شرعى.

و ليس فيما بأيدينا من الأدلة ما يستشم منه اعتبار ذلك مع كونه مما تعم به البلوى فعدم الوجود فى مثله دليل على العدم حسبما تقدم.

فالإنصاف ان مدعى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه و التمييز فى العبادات غير مجازف.

و ثانيا: كما أفيد: ان الاحتياط فى المقام غير مخل بقصد الوجه لان المكلف إنما يأتى بالصلاتين بداعى امتثال الأمر الوجوبى المتعلق بإحداهما، و هى غير متميزة نعم ان عمله كذلك مخل بقصد التمييز و لا بأس به لأنه لا دليل على اعتباره «۱».

و بالجملة ان المكلف إنما يأتى بالواجب المردد بين الفعلين لوجوبه بحيث لو لا كونه واجبا لما اتى بشىء من المحتملين فقصد الوجه أمر ممكن فى المقام لان معناه ان يؤتى بالعمل لوجوبه أو استحبابه و قد عرفت ان المكلف إنما يأتى بالعمل لوجوبه «۲».

۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج۱، ص: ۱۲۲

و ان أبیت عن ذلک فلا أقل من الشک فی اعتبار قصد الوجه، و الأصل فی ذلک البرائه لا الاشتغال لان الشک فی اعتبار قصد الوجه یرجع الی الشک فی اعتبار قید فی المأمور شرعا، زائدا عما یعتبره العقل و العقلاء، و المرجع البراءة.

الاحتیاط لعب و عبث بأمر المولی و دفعه

الثالث: ان الاحتیاط فی المفروض لعب و عبث عند العقلاء مع التمکن من الامتثال التفصیلی لأن المکلف مع قدرته علی تحصیل العلم بواجبه العبادی وجدانا أو تعبدا، و تمکنه من الإتیان به من غیر ضم ضمیمة إذا اتی به مع الضمائم، فی ضمن أفعال متعددة، یعد عمله عبثا و لعبا و ما کان کذلک لا یمکن ان یقع مصداقا للامتثال، لأنهما مذمومان و المذموم لا یقع مصداقا.

و فیه أولا: ان الاحتیاط مع التکرار لا یلازم کونه عبثا و لغوا لأنه قد یتعلق

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۳۰.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۷۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۳

....

غرض عقلائی به کما إذا توقف تحصیل العلم بالواجب و الامتثال التفصیلی علی مؤنة زائدة علی الاحتیاط کصرف وقت زائد للمطالعة أو المشی إلی مکان بعید للسؤال عن حکم المسئلة، و الاحتیاط فی مثل ذلک لا یعد عند العقلاء لغوا و عبثا کما لا یخفی.

و ثانیا: انه إذا عد فی مورد لعبا و عبثا کما إذا أشبهت القبلة بین اربع جهات و المکلف یتمکن من تحصیل العلم بالقبلة بسهولة، الا ان ذلک فی کیفیة الامتثال و هو لا یضر بصحة الامتثال، لان الواجب من الامتثال انما یتحقق بواحدة من تلک الصلوات، و هی الصلاة الواقعة إلی القبلة لا- لعب فیها و لا عبث و انما هما فی طریق إحراز الامتثال، لا فی نفس الامتثال، فیصح الاحتیاط فی العبادات و ان استلزم التکرار.

و سیجیء بعض الکلام فی جوازه بل فی حرمته فی ذیل المسئلة الرابعة فارتقب حتی حین.

عدم کون الاحتیاط امتثالا مع التمکن من الامتثال التفصیلی

اشارة

الرابع: ما افاده المحقق النائینی (قدس سره) و کان مصرا علیه قال ما حاصله.

«ان مراتب الامتثال و الإطاعة عند العقل أربعة.

الاولی: الامتثال التفصیلی سواء کان بالعلم الوجدانی، أو بالطرق، و الأمارات و الأصول المحرزة، التی تقوم مقام العلم فان الامتثال بالظنون الخاصة و بالأصول المحرزة، یکون فی حکم الامتثال بالعلم الوجدانی.

الثانیة: الامتثال العلمی الإجمالی کالاحتیاط فی الشبهات المقرونة بالعلم الوجدانی.

الثالثة: الامتثال الظنی.

الرابعة: الامتثال الاحتمالی کما فی الشبهات البدویة أو الشبهات المقرونة بالعلم الوجدانی عند تعذر الامتثال الإجمالی و الظنی.

لا إشکال فی انه لا تصل النوبة إلی الامتثال الاحتمالی، الا بعد تعذر الامتثال الظنی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۴

....

و لا تصل النوبة إلی الامتثال الظنی إلا بعد تعذر الامتثال الإجمالی.

و انما الإشکال فی المرتبتین الأولیتین فقیل انهما: فی عرض واحد، و قیل بتقدیم مرتبة الامتثال التفصیلی مع الإمکان، علی الامتثال الإجمالی، و علی ذلک یبتنی بطلان عبادة تارک طریقی الاجتهاد أو التقلید و العمل بالاحتیاط، و هذا هو الأقوی. و لکن فی خصوص ما إذا استلزم منه تکرار جملة العمل فإن حقیقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولی، بحیث یکون الداعی و المحرک له نحو العمل هو تعلق الأمر به و انطباق المأمور به علیه، و هذا المعنی فی الامتثال الإجمالی غیر متحقق فإن الداعی له نحو العمل، فی کل واحد من فردی التردید، لیس الا احتمال تعلق الأمر به فإنه لا یعلم انطباق المأمور به بالخصوص علیه.

نعم بعد الإتیان بکلا فردی التردید یعلم بتحقق ما ینطبق المأمور به علیه، و الذی یعتبر فی حقیقة الطاعة عقلا هو ان یکون عمل الفاعل حال العمل بداعی تعلق الأمر به حتی یتحقق منه قصد الامتثال التفصیلی فیما بیده من العمل، و مجرد العلم بتعلق الأمر بأحد فردی التردید لا یقتضی ان یکون الانبعاث عن البعث المولوی بل أقصاه ان یکون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبة الی کل من العملین.

نعم الانبعاث عن احتمال البعث و ان کان أیضا نحوا من الطاعة عند العقل الا ان رتبته متأخرة عن الامتثال التفصیلی.

فالإنصاف ان من ادعی القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصیلی علی الامتثال الإجمالی فی الشبهات الموضوعیة و الحکمیة مع التمکن من إزالة الشبهة لا یکون مجازفا فی دعواه.

مع انه لو سلم الشک فی ذلک فقد عرفت ان الأصل یقتضی الاشتغال لا البراءة لان مرجع الشک فی ذلک الی الشک فی التخییر بین الامتثال التفصیلی و الإجمالی و بین تعین الامتثال التفصیلی اه» «۱».

---

(۱) فوائد الأصول ج ۴/ ۹۳ ط نجف الأشرف.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۵

....

أقول: محط البحث کما لا یخفی هو ما إذا کان الامتثال الإجمالی واجدا لجمیع ما هو المأمور به بشرائطه و قیوده بحیث لا یکون فرق بین الامتثال الإجمالی و بین الامتثال التفصیلی الا من جهة الإجمال و التفصیل فقط.

و بالجملة محل البحث هو ان العقل هل یحکم بلزوم العلم التفصیلی بالمأمور به حال الإتیان به، و ان الموافقة الإجمالیة القطعیة لا تفید مع الإتیان بالمأمور به بجمیع اجزائه و شروطه أم لا.

وجوه الرد علی مقال المحقق النائینی (قده)

فاذا لا یخفی ان ما افاده (قدس سره) لا یخلو من نظر من وجوه أشار الی جملة منها أستادنا العلامة الخمینی دام ظله.

فأولا: انه لا دلیل علی انحصار الإطاعة فی الانبعاث عن البعث و الأمر بل یعم الانبعاث عن احتمال البعث و الأمر أیضا.

بل الآتی بداعی احتمال الأمر و البعث أطوع ممن یقتصر علی الإتیان بالبعث القطعی لان البعث عن احتمال الأمر کاشف عن قوة

المبادى الباعثة إلى الإطاعة فى نفس المطيع من الإقرار بعظمته و الخضوع لديه.

و ثانيا: انه ليس الانبعاث أصلا عن بعث المولى و امره الواقعى و الا لزم الإلجاء و عدم صدور العصيان من أحد بل الباعث هو تصور أمر الأمر و ما يترتب عليه من العواقب و الآثار فيبعث عن تلك المقدمات رجاء الثواب، أو خوفا من العقاب و هذا المعنى موجود عند الانبعاث عن احتمال البعث.

و بالجملة الباعث هو المبادى الموجودة فى نفس المطيع من الخوف و الخضوع و هو موجود فى كلا الامتثالين- اى عند العلم بالأمر، أو احتماله.

و ثالثا: ان الباعث للإتيان بالأطراف انما هو العلم بالبعث المردد بين الأطراف فالانبعاث انما هو عن البعث فى الموافقة الإجمالية أيضا و الإجمال انما هو

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۲۶

....

فى المتعلق «۱».

و بعبارة أخرى كما أفيد:

«فعل كل واحد من الأطراف ناشئ عن داعى الأمر بفعل الواجب و الاحتمال دخيل فى داعوية الأمر لا انه الداعى اليه و الا كان اللازم فى صورة العلم التفصيلى البناء على كون الفعل بداعى العلم بالأمر، لا بداعى نفس الأمر، إذ الفرق بين المقامين غير ظاهر، و بالجملة العلم فى صورة العلم التفصيلى و الإجمالى فى صورة عدمه دخيلان فى داعوية الأمر إلى الفعل لا انهما داعيان اليه اه» «۲».

و بعبارة ثالثة كما أفيد أيضا «ان المكلف فى الامتثال الإجمالى انما ينبعث إلى الإتيان بالواجب المردد بين الفعلين عن الأمر الجزمى المتعلق به و غاية الأمر انه لا- يتمكن من تطبيق الواجب على المأتى به لا- انه ينبعث اليه عن احتمال الأمر و ذلك للعلم بوجوب أحدهما على الفرض.

فغاية ما يقتضيه الاحتياط المستلزم للتكرار هو فقدان التمييز، إذ لا يمكن معه تمييز أن أيا منهما واجب، و أيا منهما مستحب، أو مباح، و لا دليل على اعتبار قصد التمييز أصلا» «۳» و بعبارة رابعة كما أفيد أيضا:

ان العقل لا يستقل بكون الامتثال الاحتمالى فى طول الامتثال الجزمى بل لا شأن للعقل إلا إدراكه لزوم الإتيان بما تعلق به أمر المولى من دون ان يكون له دخل فى الحكم بوجوب شىء أو بعدمه: و بما ان العبادة مقيدة بالإتيان بها مضافة الى المولى- و ان الإضافة تتحقق بالإتيان بها برجاء الأمر- لا يبقى مجال لاحتمال ان يكون الامتثال الاحتمالى فى طول الامتثال الجزمى اه» «۴».

(۱) جواهر الأصول تقريرنا للمباحث الأصولية لأستادنا العلامة الخمينى دام ظله مخطوط، و أشير الى ما ذكرنا فى التهذيب أيضا ج ۲/ ۱۲۸.

(۲) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۸.

(۳) التنقيح ج ۱/ ۷۴.

(۴) الدروس ج ۱/ ۳۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۲۷

....

و رابعا: انه لو قلنا بلزوم كون الانبعاث عن البعث فى صدق الإطاعة فلا بد من القول بعدم كفاية الامتثال الإجمالى فى الاجزاء و الشرائط أيضا مع انه لا إشكال فى جوازه حتى من المحقق النائينى، بيان الملازمة هو ان الاجزاء و الشرائط و ان لم تكن متعلقة للأمر مستقلا لكن الانبعاث نحوها يكون بواسطة بعث المولى إلى الطبيعة فما لم يعلم ان السورة مثلا جزء من الصلاة لا يمكن ان يصير الأمر المتعلق بالطبيعة باعثا إليها فالإتيان بالسورة المشكوك فيها ليس انبعاثا عن البعث القطعى و هو كما ترى.

و خامسا: ان ما ذكره (قدس سره) فى مقتضى الأصل لا يمكن المساعدة عليه لما أشرنا كما أفيد: ان مرجع الشك فى المقام الى الشك فى اعتبار العلم بالأمر فى تحقق الإطاعة و عدمه فيكون من قبيل الأقل و الأكثر لا من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير «١».

و بعبارة أخرى كما أفيد أيضا ان المرجع معه البرائه لا الاشتغال لان مرجعه الى الشك فى اعتبار أمر زائد فى عبادية العبادة- و هو لزوم الانبعاث عن بعث المولى دون احتماله- و فى مثله تجرى البراءة «٢».

فتحصل مما ذكرنا بطوله جواز الاحتياط فى جميع الموارد سواء كان المورد معامليا بالمعنى الأعم، أو الأخص، أو عباديا تمكن من الامتثال التفصيلى، أو لا، استلزم تكرار جملة العمل، أم لا، كان الاحتياط فى التكليف الاستقلالى، أو فى التكليف الضمنى.

نعم لنا إذا استلزم تكرار جملة العمل اللعب بأمر المولى كلام نشير إليه فى ذيل المسئلة الرابعة فارتقب حتى حين.

تفاوت موقف احتياط المجتهد و احتياط غيره

بقى الكلام فى قول الماتن (قدس سره) بجواز الاحتياط مجتهدا كان أولا.

---

(١) المستمسك ج ١/ ۴.

(٢) الدروس ج ١/ ٣١.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌١، ص: ١٢٨

....

أقول: لا يخفى ان موقف احتياط المجتهد و غيره متفاوتة لكفاية احتياط غير البالغ مرتبة الاجتهاد بالنسبة إلى أقوال المجتهدين الذين يصح له المراجعة إليهم، و اما المجتهد فلا بد له من الاحتياط فى جميع الجوانب و ملاحظة آراء غير المجتهدين الأحياء أيضا، و وجه واضح.

لا موقف لتجويز الاحتياط بالنسبة إلى المجتهد

ثم انه لا موقف لهذا الفتوى بالنسبة إلى المجتهد الذى لا بد له من معرفة جواز ذلك بالاجتهاد فتدبر.

وجه لزوم معرفة كيفية الاحتياط فى العمل به

و اما قوله (قدس سره) يجب ان يكون عارفا بكيفية الاحتياط فوجهه واضح لان العمل بالاحتياط لا يكاد يتحقق الا بعد معرفة الاحتياط و موارده بالاجتهاد أو التقليد، و الا فلا يقدر على الاحتياط و لا يكاد يحصل له المؤمن من العقوبة كما لا يخفى، فوجوب المعرفة بحكم العقل، إرشادى من باب لزوم المطابقة، لا مولوى شرعى.

و لا يخفى ان لزوم معرفة ذلك انما هو فيما إذا كان المورد من المسائل النظرية و الا فلا يجب التقليد عند ذلك.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۲۹

[مسئلة ۳- قد یکون الاحتیاط فی الفعل و قد یکون فی الترک]

مسئلة ۳- قد یکون الاحتیاط (۱) فی الفعل کما إذا احتمل کون الفعل واجبا و کان قاطعاً بعدم حرمته، و قد یکون فی الترک، کما إذا احتمل حرمة فعل و کان قاطعاً بعدم وجوبه، و قد یکون فی الجمع بین أمرین مع التکرار کما إذا لم یعلم ان وظیفته القصر أو التمام (۲)

---

(۱) لا- یخفی ان الصور المذکورة فی المتن غیر حاصرة لأقسام کیفیة الاحتیاط لان الاحتیاط بالجمع کما قد توجب تکرار أصل العمل، و قد لا- یستلزمه، کما إذا تردد قراءة الجهر، و الإخفات فی صلاة ظهر یوم الجمعة فیأتی بالقراءة مرتین: ینوی فی إحدیهما القراءة المأمور بها، و فی الأخری عنوان القراءة حیث یجوز قراءة القرآن فی الصلاة، ثم ان الاحتیاط قد یکون فی ترک الفعلین کما إذا علم بحرمة أحدهما لا- بعینه مع العلم بعدم وجوب الأخر، کترک الخنثی لبس لباس المختص بالرجال، و النساء، و قد یکون الاحتیاط فی فعل أحد الفعلین و ترک الأخر کما إذا علم إجمالا بوجوب الأول، و حرمة الثانی: لتردد دم المریة بین الاستحاضة و الحیض فتجتمع بین أفعال المستحاضة و تروک الحائض.

(۲) فی عده القصر و التمام من تکرار العمل الواحد حقیقة نوع خفاء لاختلافهما فی الکیفیة و الکمیة، و إطلاق التکرار علیه بلحاظ مفهوم الصلاة مسامحی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳۰

....

أقول: ظاهر العبارة یعطی بأنه (قدس سره) بصدد حصر کیفیة الاحتیاط فی الصور المذکورة و لا یخفی انه کما أفید، لیس حاصرا لجمیع الأقسام، لأنه مضافا الی ما ذکره فی المتن قد یکون الاحتیاط فی ترک الفعلین معا کما إذا علم بحرمة أحدهما لا بعینه مع العلم بعدم وجوب الأخر، و قد یکون الاحتیاط فی فعل أحد الفعلین و ترک الأخر کما إذا علم بوجوب الأول، أو حرمة الثانی فلا بأس بالإشارة إلی أقسام الاحتیاط.

و ذلک لان متعلق الشک قد یکون واقعة واحدة و قد یکون واقعتین، و الواقعة الواحدة تارة یحتمل وجوبها مع القطع بعدم حرمتها لئلا یکون من دوران الأمر بین المحذورین فالاحتیاط یکون فی الفعل سواء کان الوجوب المحتمل استقلالیا، کالدعاء عند رؤیة الهلال، أو ضمنیا کجلسة الاستراحة بعد رفع الرأس عن السجدة الثانیة من الرکعة الاولی و الثالثة.

و اخری یحتمل حرمتها مع القطع بعدم وجوبه فالاحتیاط یکون فی الترک کشرب التتن و النظر إلی الأجنبیة فی الماء.

و فی صورة تعدد الواقعة تارة یکون الاحتیاط فی الجمع بین الفعلین: اما مع عدم تکرار أصل الواجب کما إذا دار الأمر بین وجوب الجهر أو الإخفات فی صلاة یوم الجمعة لأمر بها فی جملة من الاخبار و مقتضی الاحتیاط عند ذلک تکرار القراءة فیها مرتین فیقرئها مرة إخفاتا، و اخری اجهارا ناویا فی إحدیهما القراءة المأمور بها و فی ثانیتها عنوان قراءة القرآن لجواز قراءة القرآن فی الصلاة، أو مع التکرار فی أصل الواجب کما إذا علم إجمالا بأن وظیفته یوم الجمعة الظهر أو الجمعة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳۱

....

و قد مثل الماتن (قدس سره) لذلك بدوران الأمر بين القصر و التمام و لكنه لا يخلو عن تسامح لأنه مع الاختلاف فى الكيفية و الكمية لا يكون تكرارا حقيقة نعم يطلق عليه التكرار مسامحة بلحاظ مفهوم الصلاة.

و اخرى يكون الاحتياط فى ترك الفعلين معا كما إذا علم بحرمة إحديهما لا بعينه مع العلم بعدم وجوب الأخر كترك الخنثى لبس اللباس المختص بالرجال و النساء مثلا.

و ثالثة يكون الاحتياط فى فعل أحد الفعلين و ترك الأخر كما إذا علم إجمالا بوجوب الأول أو حرمة الثانى كتردد الدم فى المرية بين الحيض و الاستحاضة فتجمع بين تروك الحائض و أفعال المستحاضة.

ثم ان الاحتياط فى الموارد المزبورة ليس على نسق واحد ففى بعضها يكون الاحتياط واجبا كالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى أو الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص و فى بعضها الأخر غير واجب كالشبهات البدوية بعد الفحص و الشبهات الموضوعية مطلقا حسبما قرر فى الأصول.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١٣٣

[مسئلة ۴- جواز الاحتياط لو كان مستلزما للتكرار و إن أمكن الاجتهاد و التقليد]

اشارة

مسئلة ۴- الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزما للتكرار (١) و أمكن الاجتهاد و التقليد.

---

(١) ما لم يعد ملعبة بأمر المولى فيخرج عن طور الإطاعة عرفا فيحرم، و لكن مع ذلك لا يبعد الحكم بالاجتزاء به لتحقق الواجب من الامتثال منها.

و بالجملة غاية كون الاحتياط أحيانا ملعبة بأمر المولى انما توجب حرمته التكليفى و لا يمنع ذلك من الحكم بصحة الامتثال بذلك.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١٣۴

....

أقول: تقدم الكلام فى حكم المسئلة فى ذيل المسئلة الثالثة و ذكرنا هناك الإشكالات الطارية على جواز الاحتياط فى العبادات مطلقا سواء استلزم التكرار و عدمه و دفعناها بحول اللّه و قوته، و وعدناك التكلم فيما إذا استلزم الاحتياط لعبا بأمر المولى فنقول ان تكرار العمل بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى على أنحاء.

عدم استلزام الاحتياط الموجب لتكرار جملة العمل اللعب بأمر المولى

فتارة لا يعد لعبا و عبثا لتعلق غرض عقلائى به كما إذا توقف الامتثال التفصيلى على مؤنة زائدة على أصل الاحتياط.

و بالجملة كما أفيد قد يكون فى الفحص بالاجتهاد أو التقليد من العناء و المشقة ما لا يكون فى الاحتياط.

و اخرى قد لا يكون للاجتهاد أو التقليد عناء، و مشقة أكثر من الاحتياط الا انه لا يقصر من الاحتياط و يكون حال المكلف بالنسبة إلى الاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد متساويان، و غير خفى انه عند ذلك إذا اختار الاحتياط لا يعد عمله عبثا و لغوا.

و ثالثة يكون الاحتياط بتكرار العمل بحيث يعد ملعبة و عبثا بأمر المولى فعند ذلك يحرم الاحتياط.

و ذلك فيما إذا فرض انه أراد ان يصلى فى مكان تردد فيه القبلة مثلا بين اربع جهات فى خمسة أثواب أحدها طاهر ساجدا على

خمسة أشیاء أحدها ما یصح السجود علیه فالاحتیاط فی ذلک تبلغ مأة صلاة، الحاصلة من ضرب أربع فی خمسة، ثم ضرب

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۳۵

....

حاصل الضرب فی خمسة، مع انه یمکنه الإتیان بصلاة واحدة جامعة للشرائط الثلاثة فإن تردد أمر صلاته بین القصر و التمام أیضا تبلغ؟؟؟ عدد الصلوات الی مائتین، و کلما تردد أمره فی شرط أو شرائط أخر تزید عدد صلواته عن خمسمائة صلاة بالنسبة إلی صلاة واحدة، و من الواضح ان تکرار صلاة واحدة بهذه الکثرة بل بدونها مع التمکن من إتیانها مرة واحدة اجتهادا أو تقلیدا لعب و عبث بأمر المولی بل یکون ذلک شعبة من الجنون، و ربما یوجب اختلال النظام فلا یجوز ارتکابه. و ربما ادعی إجماع المسلمین فضلا عن أصحابنا علی حرمته.

یمکن الحکم بصحة الاحتیاط و ان کان لعبا

فاذا کان الاحتیاط بتکرار العمل خارجا عن طور الامتثال عرفا و یصدق علیه عرفا انه لعب بأمر المولی بل ربما یعد ملعبة و استهزاء بالمذهب فالظاهر عدم جواز الاحتیاط کذلک و حرمته.

و لکن مع ذلک لعله لم یمنع من الحکم بصحة الامتثال لان الواجب من الامتثال انما یتحقق بواحدة من تلک الصلوات و هی الصلاة الواقعة إلی القبلة فی الثوب، و المسجد الطاهرین مثلا، و هی صلاة صحیحة لا لعب فیها و لا عبث و انما هما فی طریق إحراز الامتثال لا انهما فی نفس الامتثال فتدبر.

فظهر مما ذکرنا صحة الاحتیاط فی جمیع الموارد حتی فیما إذا استلزم الاحتیاط لعبا بأمر المولی لتحقق الواجب من الامتثال لواحدة منها، و غایة ما یقتضیه الاحتیاط الکذائی هو حرمته التکلیفی فقط فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۳۷

[مسئلة ۵- نفس مسألة جواز الاحتیاط یحتاج إلی التقلید أو الاحتیاط]

اشارة

مسئلة ۵- فی مسئلة جواز الاحتیاط یلزم ان یکون مجتهدا، أو مقلدا لان المسئلة خلافیة (۱).

---

(۱) ظاهر التعلیل و ان کان یعطی عدم لزومهما عند کون المسئلة غیر مختلف فیها، مع انه بمجردها لا یکفی الأمن من العقاب ما لم یستند إلی الحجة اجتهادا، أو تقلیدا، و لکنه غیر مراد له (قدس سره) بل مراده، ان الحکم بجواز الاحتیاط حیث لم یکن بدیهیا یحتاج إلی إعمال النظر بالاجتهاد، أو الرجوع الی قول الغیر، فبعد کونه مختلفا فیه، یدور امره بین النقیضین، فلا مناص فیه من التقلید، أو الاجتهاد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۳۸

لا بد فی جواز الاحتیاط من الاجتهاد أو التقلید

أقول: حاصل مراده (قدس سره): ان جواز الاحتیاط کما تقدم مختلف فیه حیث ذهب بعضهم الی جوازه مطلقا، و بعض أخر الی عدم الجواز فی العبادات مطلقا مع التمکن من الامتثال التفصیلی، و ثالث الی عدم الجواز مع التمکن فیما إذا استلزم الاحتیاط تکرار جملة العمل الی غیر ذلک من الأقوال، فیلزم فی المسئلة المختلف فیها ان یکون مجتهدا، أو مقلدا، فلا یجوز للمجتهد ان یعمل به الا بعد استنباطه جواز العمل به کما ان غیره لا یجوز له العمل به قبل ان یراجع مجتهده فی ذلک.

یلزم التقلید أو الاجتهاد فی المسئلة و لو کانت غیر مختلف فیها

و لا یخفی ان ظاهر التعلیل بذلک یعطی عدم لزوم الاجتهاد أو التقلید إذا لم تکن المسئلة مختلفا فیها مع ان مجرد عدم الخلاف علی حکم واقعا لا یکفی فی حصول الأمن من العقاب للجاهل بالحکم بل لا بد و ان یستند إلی الحجة فیه من اجتهاد أو تقلید.

و لکن یمکن توجیه مقاله (قدس سره) بان مسئلة جواز الاحتیاط حیث لم تکن من البدیهیات بحیث لا یحتاج فیها الی الاجتهاد أو التقلید کما فی المسئلة الاتیة بل هی من المسائل النظریة، فلا بد فیها من اعمال النظر فیها بالاجتهاد، أو الرجوع الی قول العالم.

و بالجملة لما کانت المسئلة خلافیة بین العلماء فلا یمکن فیها الاحتیاط لدووان

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۳۹

....

الأمر بین النقیضین فلا مناص. فیها من التقلید أو الاجتهاد.

و بعبارة أوضح جواز الاحتیاط لیس من المسائل القطعیة التی لا یحتاج الی الاجتهاد أو التقلید بل هو محل الخلاف فلا مناص من تحصیل العلم بجوازه و مشروعیته اجتهادا أو تقلیدا، و الا فلم یطمئن بعدم العقاب لاحتمال الحرمة و استحقاق العقاب بارتکابه، و قد تقرر ان دفع ضرر العقاب المحتمل لازم و لا بد له من تحصیل المؤمن من العقاب فلا بد له لجواز الاحتیاط من ان یستند الی الاجتهاد أو التقلید.

فظهر مما ذکرنا انه و ان قلنا ان طرق الامتثال ثلاثة: ۱- الاجتهاد، ۲- و التقلید، ۳- و الاحتیاط، الا انه فی الحقیقة ثنائیة لأنه لا بد لتارک طریقی الاجتهاد و التقلید من ان یکون مجتهدا، أو مقلدا فی العمل بالاحتیاط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۴۱

[مسئلة ۶- لا موقف للتقلید و الاجتهاد فی الضروریات و الیقینیات]

مسئلة ۶- فی الضروریات لا حاجة الی التقلید (۱) کوجوب الصلاة، و الصوم، و نحوهما، و کذا فی الیقینیات إذا حصل له الیقین، و فی غیرهما، یجب التقلید (۲) ان لم یکن مجتهدا إذا لم یمکن الاحتیاط، و ان أمکن تخیر بینه و بین التقلید.

---

(۱) بل لا وقع للتقلید فی الضروریات و الیقینیات.

(۲) یعنی تعیینا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۴۲

....

لا موقف للتقلید و الاجتهاد فی الضروریات و الیقینیات أقول: مراده (قدس سره) بالضروری، و الیقینی ما یکون کذلک عند الشخص.

و اما الشاک فیجب علیه التقلید، أو الاجتهاد، و ان کان المشکوک فیه ضروریا، أو یقینیا عند الناس.

و الوجه فی عدم جریان التقلید فی الضروریات، و الیقینیات بلحاظ انه حصل له العلم عند ذلک، و مع حصول العلم لا مجال للتعبد بالأمارة، من غیر فرق بین کونها فتوی الغیر، أو غیرها من الأمارات، لأنه تکون أسوأ أنحاء تحصیل الحاصل مع ان حجیة الامارة مخصوصة بمن جهل الواقع فمع العلم به لا موقف للتعبد بالأمارة، کما لا یخفی.

و بما ذکرنا یظهر ان ما فی المتن لا یخلو عن تسامح، و حق العبارة ان یقول لا موقف للتقلید فی الضروریات، و الیقینیات.

کما ظهر عدم معنی للاجتهاد: بمعنی تحصیل الحجة عند ذلک أیضا، فما فی المتن من اختصاص ذلک بالتقلید غیر ظاهر.

الا ان یقال ان الرسالة عملیة فیکون (قدس سره) بصدد بیان حدود ما یجری فیه التقلید فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۳

[مسئلة ۷- عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل]

اشارة

مسئلة ۷- عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل (۱)

---

(۱) بمعنی عدم جواز الاقتصار علیه عقلا فی مقام الامتثال ما لم ینکشف صحته اجتهادا، أو تقلیدا، لا بمعنی عدم صحته، و ان کان مطابقا لأحدهما أو للواقع.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۴

....

أقول: قد اعترض بعض الأعلام من المحشین علی إطلاق ما فی المتن، و قیده بعضهم بما إذا خالف الواقع، أو فتوی من یجب تقلیده، و لعله لا یبعد ذلک من الماتن (قدس سره) بقرینة ما سیجیء منه فی المسئلة السادسة عشر.

المراد ببطلان عمل العامی بلا تقلید و لا اجتهاد

و لکن یمکن ان یراد بالبطلان، البطلان بحکم العقل اعنی عدم جواز اکتفاء العامی بعمله بلا تقلید و لا احتیاط ما لم ینکشف الخلاف، و ان کان صحیحا واقعا، أو مطابقا لرأی من یجب تقلیده، نعم إذا انکشف مطابقته لأحدهما فیجتزی به.

و بالجملة غایة ما یقتضیه عدم تقلید العامی عدم الاجتزاء بما یأتی به الجاهل ما دام جاهلا لاحتمال فساده بحکم العقل لا عدم صحته واقعا کما استظهره بعض الأعلام فاذا انکشف مطابقته لأحدهما یحکم بالصحة و یترتب علیه آثارها.

مثلا إذا غسل ثوبه المتنجس مرة بالماء الطاهر، و هو لا یعلم کفایتها، فلیس له ترتیب آثار الطهارة علیه، لاحتمال عدم حصول الطهارة، فمقتضی استصحاب النجاسة، بقائه علی النجاسة ظاهرا، و عدم ترتب آثار الطهارة، علیه ما دام جاهلا، فاذا علم حصول الطهارة بالغسل مرة، أو کانت فتوی من یجب تقلیده، الغسل مرة فیجتزی به و یترتب علیه آثار الطهارة.

و سیأتی مزید توضیح لذلک، فی القریب العاجل إن شاء اللّه فارتقب حتی حین

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۵

[مسئلة ۸- مباحث التقلید]

اشارة

مسئلة ۸- التقلید هو الالتزام (۱) بالعمل بقول مجتهد معین (۲) و ان لم یعمل بعد، بل و لو لم یأخذ فتواه فإذا أخذ رسالة و التزم بما فیها کفی فی تحقق التقلید

---

(۱) لا ـ یتحقق عنوان التقلید، و لا ما هو وظیفة العامی (إن نوقش بعدم لزوم تحقق عنوان التقلید) بمجرد الالتزام، أو عقد القلب، أو أخذ الرسالة أو نحوها ما لم ینته الی العمل، فهی ربما تعد من مقدمات تحقق التقلید کما انه لا یتحقق عنوان التقلید علی مجرد تطابق المأتی به مع الحجة، و ان لم یکن شاعرا به، و انما کان تسقط الوظیفة عند ذلک واقعا بالتقلید، فإحراز إتیان الوظیفة انما تتحقق بالعمل به فی العملیات أو الاعتقاد به فی الاعتقادیات مستندا الی فتوی المجتهد.

(۲) إذا اتحد المجتهد، و الا فمع التعدد، و اتفاقهم فی الفتوی، فکما یصح الاستناد إلی رأی واحد منهم معینا، أو مرددا، فیکون مقلدا له یصح الاستناد إلی رأی جمیعهم فیکون مقلدا لجمیعهم، و لا ترجیح لأحدهما علی الأخر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۴۶

....

أقول: الحقیق بنا أولا ـ البحث عن موقف التقلید من حیث الجواز و عدمه ثم البحث فی کونه عبارة عن العمل بقول الغیر أو الالتزام بالعمل بقول الغیر أو غیرهما.

موقف التقلید

ارتکاز العقلاء علی مشروعیة التقلید

فنقول: ان التقلید- و هو رجوع الجاهل بالوظیفة إلی العالم بها- مما علیه ارتکاز العقلاء فی محاویجهم فتری ان جاهل کل حرفة أو صنعة بل کل أمر راجع الی المعاش، أو المعاد، یراجع الی العالم بها من غیر نکیر بل لعل جواز رجوع الجاهل الی العالم من الضروریات التی لم یختلف فیه اثنان، و من أنکر التقلید بهذا المعنی فهو منکر له باللسان و لکن قلبه مطمئن بالتقلید الذی هو حقیقة الایمان.

لا یکون أصل التقلید تقلیدیا

فهذه السیرة الممضاة لدی الشرع مرتکزة لدی العامی یدرکه عقل کل مکلف و لا یکون ذلک تقلیدیا و الا لزم الدور أو التسلسل لان قول الغیر فی نفسه لیس بحجة علی الغیر فلو توقف حجیته بهذا التقلید لزم ذلک لأنا ننقل الکلام فیه و نقول: ان حجیة هذا التقلید الذی هو اتّباع قول الغیر اما ان تستند الی تقلید الأول، أو تقلید أخر.

فعلی الأول یلزم الدور، و علی الثانی ننقل الکلام الی التقلید الأخر، و هکذا یتسلسل الی ما لا نهایة له.

فالمتحصل انه لا یمکن ان یکون أصل التقلید تقلیدیا فلا بد و ان ینتهی اما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۴۷

....

الی الاجتهاد- و لو بالارتکاز- أو الی ما یقطع بحجیته.

نعم لا مانع من التقلید فی خصوصیاته کاعتبار الحیوة و غیرها من الصفات کما یأتی.

و هذا الوجه عمدة ما یستند به لمشروعیة التقلید بل ربما ادعی انحصار الوجه به و لکن لا یخفی ما فیه کما سیظهر لک عن قریب.

بل ربما یقال ان اخبار الباب أو فی بالمرام و أدل علی المطلوب إذ السیرة غیر متکفلة للفروع و الجزئیات بخلاف الأخبار إذ ببرکتها یمکن استخراج جملة من الفروع و الجزئیات کما سیظهر لک إن شاء اللّه تعالی.

الاستدلال لحجیة الفتوی بوجه آخر

و یمکن ان یستند العامی لجواز التقلید بوجه أخر قد أشار الی بنیانه علی ما قیل المحقق الأصفهانی (قدس سره) و قد أشرنا إلیه فی صدر البحث و حاصله بتوضیح منا.

ان المکلف الملتفت بعد الإذعان بالشریعة و المبدء و المعاد یری إجمالا ان للشریعة المقدسة فی کل واقعة حکما و انه لم یترک سدی و لم یفوض فی أفعاله بحیث ان شاء فعل و ان شاء ترک بل لا بد له من القیام بالوظیفة فی الخروج عن التکالیف الإلزامیة- الوجوبیة و التحریمیة- و هو اما بإتیان نفس الواقع علما و هو قلیل، أو بأحد الأمور الثلاثة، و لا رابع لها.

و حیث ان الاجتهاد کما عرفت غیر واجب عینا علی کل أحد لعدم تیسره لغالب الناس بل جمیع الناس الا الأوحدی منهم کانوا فی برهة من الزمان غیر مجتهدین و الاحتیاط أیضا غیر متیسر غالبا للعامی لعدم تمکنه تشخیص موارده، و استلزام إیجابه، العسر و الحرج المنفیین فی الشریعة بل ربما یوجب الاختلال بالنظام.

و بالجملة مع کون الشریعة سمحة سهلة لا یحتمل ان یکون مبنیة علی الاحتیاط نعم ربما یجب الاحتیاط فی بعض الأحیان کما فی بعض موارد النفوس و الاعراض و الأموال لمصالح لا یکاد یخفی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۴۸

....

و حیث ان العامی لم یکن من أهل النظر و الاجتهاد فلیس له ظن بالأحکام حتی یقال باتباع ظنه فیها.

مع ان ظنه حیث لم یکن مبتنیا علی النظر فی أدلة الأحکام، فلا اقربیة له الی الواقع بالنسبة إلی شکه، و وهمه، بل هو و شقیقتاه، فی مرتبة واحدة.

فإذا یستکشف عقل العامی الملتفت انه لا بد و ان یکون للشارع، غیر المهمل بواجباته و محرماته طریق أخر لنیل العباد إلیها، و لیس هو الا التقلید و الرکون الی العالم و لا یخفی ان هذا الوجه، کسابقه بالنسبة إلی صفات المقلد- بالفتح- کالحیوة و غیرها مهملة فیجوز التقلید بالنسبة إلیها.

فقد ظهر تمامیة الوجهین فی اتکال العامی علیهما فی صحة التقلید.

و هناک وجوه أخر یمکن استدلال المجتهد بها «۱» لموقف التقلید فی الشریعة و ان کان الاستدلال ببعضها لا یخلو عن النظر.

الاستدلال بایة النفر لمشروعیة التقلید

اشارة

منها آیة النفر قال اللّه تعالی وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۲».

تقریب الدلالة، هو ان ظاهر الآیة الشریفة لمکان لو لا التحضیضیة، إیجاب التفقه، و الانذار لکل طائفة من کل فرقة، بلحاظ انهما الغایة للأمر بالنفر، و ظاهر قوله لعلهم یحذرون، حیث جعل غایة الانذار بما تفقهوا، و علموا به: لزوم التحذر عقیب

---

(۱) و لا یخفی ان الوجه الأول من الوجهین الذین یتکل علیهما العامی- و هو السیرة الممضاة- مما یصح اتکال المجتهد علیه لجواز التقلید بل من حیث جواز الإفتاء أیضا فتدبر.

(۲) التوبة: ۹/ ۱۲۲.

....

الانذار، و مقتضی إطلاق التحذر عقیب الانذار، وجوبه مطلقا، حصل العلم من إنذارهم أم لا؟.

و بالجملة ظاهر لفظة لعل، إذا وقعت فی مقام التعلیل هو کون ما بعدها علة و غایة لما قبلها من غیر فرق بین کون الواقع بعدها امرا تکوینیا، کقول الطبیب للمریض، اشرب هذا الدواء لعلک تطیب، أو أمرا غیر اختیاری للمکلف، کقولک للمذنب: استغفر اللّه لعلک تدخل الجنة، أو أمرا اختیاریا للمکلف کالآیة الشریفة.

فإذا کان الواقع بعدها امرا اختیاریا للمکلف فالتکلیف بذی الغایة فی الحقیقة تکلیف بالغایة فیجب التحذر فی الآیة الشریفة عند إنذار المنذرین بما تفقهوا، و علموا و بعباوة اخری الغایة إذا کانت من الأفعال الاختیاریة للمکلف، تتبع لذی الغایة، من حیث الوجوب، و الاستحباب، و حیث ان ذا الغایة کان واجبا، کانت الغایة واجبة.

مناقشة المحقق الأصفهانی فی الاستدلال بالایة لحجیة الفتوی و دفعها

حکی عن المحقق الأصفهانی (قدس سره) ان الآیة أجنبیة عن حجیة فتوی الفقیه، لان التفقه فی الأعصار السابقة خصوصا فی زمن الأئمة المعصومین (سلام اللّه علیهم) انما کان بسؤال الأحکام و سماعها عن مشایخ الحدیث، و الأئمة المعصومین علیهم السّلام، و لم یکن محتاجا إلی إعمال النظر، و الفکر، و لم یکن وقتئذ من الاجتهاد بالمعنی المصطلح علیه، فی العصور المتأخرة عین و لا أثر، فغایة ما تدل علیه الآیة الشریفة: هی حجیة النقل و الروایة، فتکون الآیة الشریفة ناظرة إلی حجیة الخبر لا حجیة الفتوی.

و لکنه مدفوع أولا بوجود أصل الاجتهاد الذی هو عبارة عن تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی فی الصدر الأول من غیر فرق فی ذلک بین الصدر الأول و العصور المتأخرة ضرورة انه فی الصدر الأول، خصوصا بعد انتشار صیت الإسلام عن المدینة المنورة الی نواحیها، و من البلاد العربیة إلی غیرها خصوصا فی زمن الصادقین علیهما السّلام لیس

....

کل أحد و لو کان بمحضر المعصوم علیه السّلام ینال الحکم الواقعی من لسان المعصوم علما بمراده، بل الحاضرون محضره لم یکن

لهم بد من الجمع بين عموماتهم و مخصصاتهم، و مطلقاتهم و مقيداتهم، و واضح انهما الركنان الركينان فى الاجتهاد و ليس كل من سمع و حفظ حديثا يعد فقيها. و قد ورد رب حامل فقه ليس بفقيه «۱» و قد نص الشيخ الكبير كاشف الغطاء المتوفى ۱۲۹۰ ق فى حق المبين انه كان فى زمان أئمتنا الزرارية و اليونسية و نحوهم «۲».

و مراده (قدس سره) بذلك انه كان لمثل زرارة، و يونس بن عبد الرحمن، و نظرائهما الذين هم أمناء اللّه على حلاله و حرامه، و الفقهاء بتعبيرنا، اتباع، و مقلدة يرجعون إليهم فى محاويجهم و يظهر مما رواه الكشى ان زرارة كان يفتى برأيه «۳»، و كان فى عصرهم، رواة يعرفون الغث من الاخبار عن سمينها، و يميزون الأخبار الصادرة لبيان الأحكام الواقعية عن الاخبار الصادرة لبيان غيرها، كالتقية و نحوها، و قد تقدم ان بعض الرواة عند ما عرض رواية على مثل زرارة و صرح بأنى سمعتها من لفظ الامام عليه السّلام قال: أعطاه من جراب النورة «۴» مشيرا الى تضعيفه و تزييفه.

و الحاصل انه لم تكن الفقاهة. و الاجتهاد فى الصدر الأول، بمجرد سؤال الأحكام، و سماعها، و نقلها بل لم يكن لهم بد من اعمال الفكر و الروية فى تحصيل الأحكام الشرعية، و قد روى فى تعارض الاخبار، و التوفيق بينها، و التعديل، و الترجيح، بينها اخبار، و معلوم ان مسئلة التعادل، و الترجيح من مهمات مسائل أصول الفقه.

نعم حيث ان غالب رواة الأحاديث من أهل لسانهم (صلوات اللّه عليهم) فلم يكونوا محتاجين الى تعلم العلوم الأدبية، و لم يكن لهم صعوبة لإحراز

---

(۱) الوسائل الباب ۸ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴۴.

(۲) حق المبين فى تصويب المجتهدين و تخطئة الأخبار بين/ ۶۱.

(۳) رجال الكشى/ ۱۴۰ ط الاعلمى.

(۴) جراب النورة وعاء يضع فيه النورة يقال له بالفارسية كاسه واجبى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۵۱

....

صدور الخبر عنهم، و لا لإحراز كونه لبيان الحكم الواقعى، أو للجمع بين الخبرين المتعارضين ما يكون للاعصار المتأخرة، بلحاظ طول المدة. و كثرة الوسائط، و دسّ الدسّاسين، و توقف الاجتهاد فيها على مقدمات كثيرة، فالفرق بين الصدر الأول، و العصور المتأخرة انما هو بسهولة التناول و صعوبته، و ذلك لا يوجب الفرق و التغير فى معنى الاجتهاد و الفقاهة، كما هو واضح إلى النهاية.

و ثانيا: ان غاية ما يعتبر فى حجية الخبر هو الوثاقة فى نقل الألفاظ المسموعة عن المعصوم عليه السّلام و لا يعتبر فيها التفات الناقل الى معناها فضلا عن ان يكون فقيها و قد اعتبر فى الآية الشريفة عنوان الفقاهة فى موضوع التحذر فليست للآية أيّة دلالة على حجية الخبر. فتحصل ان المناقشة فى الاستدلال بالاية الشريفة من هذه الجهة، مدفوعة الا انه مع ذلك لا تخلو الاستدلال بها للمقام من المناقشة من وجهين.

الاشكال بعدم شمول الآية لحجية الفتوى من جهة اشتمالها على الانذار و التخويف

الوجه الأول: ان ظاهر الآية الشريفة هو ان الانذار و التخويف بما تفقهوا و تعلّموا، معالم الدين فيختص بالواعظين و المرشدين و من يحذو حذوهما الذين ينذرون و يخوّفون عباد اللّه، و اماثهم عن الجحيم، و نيرانها، و حياتها و عقاربها، و صدق الانذار على فتوى

الفقيه بلحاظ استلزام الفتوى للإنذار، خلاف ظاهر الآية الشريفة لا يصار إليه.

ضرورة ان قول الفقيه بأن صلاة الجمعة مثلا واجبة و ان كانت مستلزمة للإنذار من جهة ان ترك الواجب. يستلزم العذاب، و كذا قوله شرب الخمر حرام و ان كان مستلزما له من جهة ان ارتكاب الحرام يستلزم العقاب. و لكن مع ذلك لا يعد مجرد الإفتاء بالوجوب، أو الحرمة إنذارا بالعذاب عرفا حتى يكون المفتى بهما منذرا و لعل ما ذكرنا واضح عند الأذهان الساذجة العرفية غير المشوبة بالدقائق المدرسية.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۵۲

....

نعم ان أضاف الفقيه الى فتواه الانذار بالعذاب فتشمله الآية الشريفة بلا نكير.

فالآية الشريفة لا دلالة لها على حجية الخبر المجرد عن التفقه، و الانذار، كما لا دلالة لها على حجية فتوى الفقيه المجردة عن التخويف و الانذار.

اللهم ان يقال انها ان دلت على حجية الخبر المشتمل على التفقه، و الانذار، أو الفتوى المشتملة على التخويف، فيمكن استفادة التعميم، بالنسبة الى غير المشتمل عليهما بعدم القول بالفصل.

و لكن مضافا الى عدم كفاية عدم القول بالفصل للاستدلال بالاية الشريفة، بل لا بد من القول بعدم الفصل و لم يتحقق بعد، انه: ليس استدلالا بالاية بلابها و بشىء آخر، فتدبر.

اشكال آخر لعدم دلالة الآية لحجية الفتوى

الوجه الثانى: ان المترائى من التحذر فى الآية الشريفة هو التحذر و الخوف النفسانى لا العملى- المنبعث عن الخوف النفسانى كما يدعيه المستدل- ضرورة ان المتبادر من قولك للمنذر، و الواعظ: أنذر عباد اللّه الجهلاء لعلهم يحذرون هو تخويفهم، و توعيدهم بالعذاب و نحوه لغاية حصول الخوف و التحذر النفسانى، و ارادة العمل الجوارحى من التحذر، و ان كان بمكان من الإمكان، و له إطلاق فى بعض الكلمات، كقولك: حذر نفسك عن الأسد، أو تقول للمسافر الحامل سلاحه فى الطريق المحتمل فيه اللص، أو السبع، للمدافعة عن نفسه، و ماله: تحذر فى السفر، الا انه خلاف الظاهر من لفظة لعل، إذا تعقبت لكلمة الانذار.

فظهر مما ذكرنا ان ما افاده والدنا العلامة طاب ثراه وفاقا لشيخه المحقق النائينى (قدس سره) حسب ما أفاده فى الدورة الأخيرة من تعميم الآية الشريفة لحجية كل من الفتوى و الخبر، خلافا لما أفاده فى الدورة السابقة من اختصاصها بحجية

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۵۳

....

الخبر «۱» لا تخلو عن نظر و إشكال فالآية الشريفة ناظرة إلى بيان لزوم نفر كل طائفة من كل فرقة، للتفقه فى معالم الدين، و أساسها ثم إنذار اقوامهم، و تخويفهم و إرشادهم إلى طريق الحق و الصواب كما هو شأن الواعظين و المنذرين.

تأييد من بعض المشايخ فى عدم دلالة الآية على حجية الخبر و الفتوى

و بعد الفراغ من كتابة هذا الموضع ظفرت بكلام لسيد مشايخنا فى حقائق الأصول يؤكد ما أشرنا إليه يعجبنى نقله تثبيتا للمرام قال (قدس سره) ما نصه.

«و الإنصاف أن الآية الشريفة لا تدل على حجية الخبر، و لا على حجية الاجتهاد بل أجنبية عنهما بالمرة، و انما تدل على وجوب التفقه فى الدين و تعلم معالمه فى الأصول و الفروع لغاية تعليم الجاهلين، و تفقههم بإقامة الحجة عليهم و اقناعهم بالطريق الذى تعلموا به و تفقهوا بلا دلالة لها على حجية الاجتهاد أو الخبر أصلا، لا مطابقة، و لا التزاما، و ظنى ان ذلك ظاهر بأدنى تأمل» «۲».

الاستدلال بآية السؤال لمشروعية التقليد

اشارة

و منها. آية السؤال: و هى قوله تعالى، فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۳».

تقريب الدلالة هو ان ظاهر مثل هذا الخطاب هو بيان الوظيفة عند الجهل و عدم العلم بها فالسؤال عن أهل الذكر قبال العلم بالحال، موضوع للأثر، لا انه مقدمة لتحصيل العلم، و ظاهر ان مناسبة الحكم و الموضوع تعطى بأن السؤال عن أهل العلم مقدمة للعمل لا ان للسؤال موضوعية، و ان المقصود الأصلى هو نفس السؤال.

---

(۱) رسالة التقليد/ ۵۶.

(۲) حقائق الأصول ج ۲/ ۱۲۹.

(۳) الأنبياء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۵۴

....

فاذا معنى الآية الشريفة أن للجاهلين السؤال عن أهل العلم، و المعرفة و العمل على طبق ما يقولون، و يجيبون، فمفاد الآية، و روحها هو ما عليه العقلاء، من رجوع الجاهل الى العالم و العمل برأيه الذى عبارة عن التقليد، فتدل الآية الشريفة على حجية فتوى العالم على الجاهل.

و بهذا التقرير يندفع بعض المناقشات على الاستدلال بها للمقام كما فى الكتب المفصلة. فلاحظ.

هذا بالنسبة إلى ظاهر الآية الشريفة، و لكن ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام أخبار فى تفسير الآية استظهر منها انحصار أهل الذكر بهم عليهم السّلام، و من الواضح بديهة اختصاص المرتبة العالية بهم عليهم السّلام لأنهم منار العلم و خزّان علمه تعالى، و عيبة علمه، زقّوا العلم زقّا، منهم تفيض العلم الى غيرهم، و لولاهم لما عرف معالم الدين، فوقع الإشكال فى الاستدلال بها للمقام.

و لعله يمكن التوفيق بين هذه الاخبار و ما هو الظاهر من الآية هو حملها على الجرى و التطبيق بلحاظ انهم المصداق الأصلى و الفرد الأكمل من أهل الذكر، و باقى الناس عيال عليهم يعيشون فى ظل عنايتهم، و لولاهم لما عرف من الذكر، و القران، شيئا، جعلنا اللّه و إياكم من اتباعهم و شيعتهم.

مناقشة فى الاستدلال بها لمشروعية التقليد و دفعها

و لکن بقیت مناقشة و هی ان مورد الآیة بقرینة قوله تعالی فی الآیة السابقة علیها:

وَ مٰا أَرْسَلْنٰا قَبْلَکَ إِلّٰا رِجٰالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ «۱».

بلحاظ ما استغربوا من تخصیصه سبحانه رجلا بالنبوة من بینهم، و من المعلوم اعتبار العلم، و المعرفة فیها، و لا یکفی فیها مجرد السؤال من دون ان یحصل له العلم و الإذعان.

و بالجملة مورد الآیة الشریفة بقرینة الآیة السابقة علیها من الأصول الاعتقادیة

---

(۱) الأنبیاء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۵۵

....

و هو الرد لاستغرابهم تخصیصه سبحانه رجلا- من بینهم بالنبوة، و واضح، انه یعتبر فی النبوة العلم و المعرفة و لا یکتفی فیها بمجرد السؤال مع عدم حصول العلم بالجواب فعلی هذا لا- مجال للاستدلال بها علی قبول فتوی الفقیه تعبدا من دون ان یحصل فیها العلم بالمسئلة.

و لعله یمکن: دفعها بان الآیة الشریفة قد تضمنت کبری کلیة ارتکازیة و تکون بصدد تثبیتهم علی ما هم علیه من مراجعة جهلتهم إلی علمائهم، و العمل بما یقولون و یجیبون، و ان لم یحصل لهم علم بذلک، و غایة ما هناک، حسب ما اقتضاه دلیل آخر، هو اعتبار العلم، و المعرفة، فی الأصول الاعتقادیة، فیکون اعتبار العلم فی مورد، بدلیل، غیر مضرر بتلک الکبری الکلیة الارتکازیة، فکأنه دلت الآیة الشریفة علی جواز مراجعة الجهلة، إلی علمائهم، و العمل بما یقولون فی جمیع الموارد إلا فی مثل الاعتقادیات فلا یقبل قوله بمجرد السؤال، ما لم یحصل به علم و معرفة.

و لکنه مع ذلک لا یخلو الاستدلال بها من هذه المناقشة، و غیرها، مما ذکر فی المقام عن شوب اشکال.

الاستدلال بالأخبار لمشروعیة التقلید

اشارة

و مما استدل لمشروعیة التقلید، و حجیة الفتوی: الأخبار الدالة منطوقا، أو مفهوما، أو بنحو من الأنحاء علی حجیة الفتوی و جواز التقلید و هی کثیرة، جدا بحیث ادعیت تواترها إجمالا- و لا یبعد- فلا یحتاج الی تجشم ملاحظة أسانیدها، کما لا یخفی،- لو قلنا بلزوم ملاحظة إسنادها- و هی علی طوائف.

الطائفة الأولی: الأخبار الدالة علی الأمر بالإفتاء بلحاظ العمل بالفتیا،

و الا کان الإفتاء لغوا منها: قول ابی جعفر علیه السّلام لأبان بن تغلب.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۵۶

....

اجلس فی مسجد المدینة، و أفت الناس، فإنی أحب ان یری فی شیعتی مثلک «۱».
دلالته علی مشروعیة الإفتاء و حجیته، بل علی محبوبیة کثرة المفتین، و الفقهاء بمکان من الوضوح، و واضح ان الإفتاء لا یکون الا بالاجتهاد.
و منها: خبر ابن مسکان، عن ابان بن تغلب قال:
قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: انی اقعد فی المجلس فیجیئنی الناس فیسئلونی، فان لم أجبهم لم یقبلوا منی و اکره أن أجیبهم بقولکم (بقولهم ن ل) و ما جاء عنکم فقال لی: انظر ما علمت انه من قولهم فأخبرهم بذلک «۲».
جوّز علیه السّلام ان یجیبهم بعلمه، و لیس هو إلا الإفتاء.
و منها: ما رواه، معاذ بن مسلم النحوی، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام انه قال:
قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام: بلغنی أنک تقعد فی الجامع فتفتی الناس، قلت: نعم و أردت، أن أسألک عن ذلک، قبل ان اخرج إنی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسئلنی عن الشیء، فاذا عرفته بالخلاف لکم، أخبرته بما یفعلون و یجیء الرجل، أعرفه بمودتکم، و حبکم، فأخبره بما جاء عنکم، و یجیء الرجل لا أعرفه و لا أدری من هو فأقول جاء عن فلان کذا. و جاء عن فلان کذا. فادخل قولکم فیما بین ذلک، فقال لی:
اصنع کذا فانی کذا اصنع «۳».
و منها: خبر محمد بن فلان الرافقی قال.

---

(۱) مجمع الرجال ج ۱/ ۱۸/ ۲۰.
(۲) مجمع الرجال ج ۱/ ۱۶.
(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۳۶.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۵۷
....

کان لی ابن عم و کان زاهدا، فقال له أبو الحسن علیه السّلام اذهب فتفقه و اطلب الحدیث قال عمن؟ قال عن فقهاء أهل المدینة ثم اعرض علیّ «۱».
و منها: خبر ابی عبیدة الحذّاء قال:
سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول: و اللّه انی أحب أصحابی إلیّ أورعهم، وافقههم، و أکتمهم لحدیثنا الخبر «۲».
و منها: ما عن نهج البلاغة قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فیما کتب الی قثم بن عباس:
اجلس لهم العصرین فأفت للمستفتی، و علم الناس و ذاکر اللّه «۳».
یحتمل ان یکون المراد بالعصرین ما بین الصبح و العصر، أو بین العصر و العشاء، یستفاد من امره علیه السّلام لقثم بن عباس بالجلوس للإفتاء و تعلیم الناس فی العصرین معهودیة الإفتاء فی تلک العصر و لزوم الرجوع إلیهم.
و منها: خبر عبد اللّه الکوفی خادم الشیخ الحسین بن روح، عن الحسین بن روح عن ابی محمد الحسن العسکری:
انه سئل عن کتب بنی فضال فقال خذوا بما رووا، و ذروا ما رأوا «۴».
یستفاد منه ان لبنی فضال روایات و آراء فأمر علیه السّلام بالأخذ بالأولی و طرح الثانیة و لعل ذلک لاعتبار کون المفتی علی مذهب

الحق و العدالهٔ.

و احتمال کون الآراء المطروحهٔ هی المربوطهٔ بأصول المذهب فلا ینفع المقام مدفوع بإطلاق الکلام فتدبر.

---

(۱) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح ۳۳.

(۲) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح ۳۹.

(۳) مستدرک الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۱۵.

(۴) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح/ ۷۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۵۸

....

و منها: خبر علی بن أسباط، قال.

قلت للرضا علیه السّلام: یحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته، و لیس فی البلد الذی أنا فیه أحد، أستفتیه من موالیک، قال فقال، ائت فقیه البلد فاستفته من أمرک، فإذا أفتاک بشیء، فخذ بخلافه، فان الحق فیه «۱».

یستفاد من الخبر معهودیهٔ الاستفتاء، و الفتوی من أصحابنا، فی غیر البلد الذی یکون فیه، علی بن أسباط، و جواب الامام علیه السّلام یدل علی إرجاع الأمر إلی الفقیه و لعل السر فی إرجاع الإمام علیه السّلام علی بن أسباط إلی فقیه البلد، بلحاظ ابتناء غالب فتاوی العامهٔ علی القیاس و الاستحسان و الظنون غیر المعتبرهٔ فهی علی خلاف الحق غالبا فیؤخذ به عند الضرورهٔ.

الطائفهٔ الثانیهٔ: الأخبار الناهیهٔ عن الإفتاء بغیر العلم

و هی کثیرهٔ منها: خبر ابی عبیدهٔ قال:

قال أبو جعفر علیه السّلام: من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکهٔ الرحمهٔ، و ملائکهٔ العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتیاه «۲».

و منها: خبر مفضل بن مزید قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال أنهاک أن تدین اللّه بالباطل، و تفتی الناس بما لا تعلم «۳».

و منها: خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال:

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۳.

(۲) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۱.

(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضی ح ۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۵۹

....

قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام: إیاک و خصلتین ففیهما، هلک من هلک: إیاک ان تفتی الناس برأیک، أو تدین بما لا تعلم «۱».

و نحوه خبره الأخر «۲».

و منها: خبر عاصم قال حدثنى مولى لسلمان، عن، عبيدة السلمانى قال:

سمعت عليا عليه السّلام: يقول يا ايها الناس اتقوا اللّه و لا تفتوا الناس بما لا تعلمون الخبر «۳».

و منها: خبر موسى بن بكر قال:

قال أبو الحسن عليه السّلام: من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض و ملائكة السماء «۴».

و منها: مرسل تحف العقول عن النبى صلّى اللّه عليه و آله.

من افتى الناس بغير علم فليتبوء مقعده من النار «۵».

و منها: ما عن العيون عن الرضا عليه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: من افتى الناس، بغير علم لعنته ملائكة السماء و الأرض «۶».

و منها: ما عن غوالى اللئالى انه عليه السّلام قال:

من افتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد هلك «۷».

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح ۳.

(۲) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح ۲۹.

(۳) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح ۱۹.

(۴) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح ۳۱.

(۵) الوسائل باب ۴ من أبواب صفات القاضى ح ۳۲.

(۶) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضى ح ۵۵.

(۷) جامع الأحاديث ج ۱/ ۶۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۶۰

....

و لا يخفى ان الاخبار الناهية عن الإفتاء بغير العلم، تشير إلى الإفتاء بمثل القياس و الاستحسان، و نحوهما، مما هو متداول عند العامة، أو تشير الى مطلق الإفتاء بغير العلم، فيستفاد منها مشروعية الإفتاء، بالعلم، و هو الإفتاء على طبق الكتاب، و السنة بالمعنى الأعم، الشامل لما صدر عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام على النهج الدارجة عند علماء الإمامية، و لا يتحقق ذلك الا بالاجتهاد.

الطائفة الثالثة الأخبار الدالة على النهى عن الحكم بغير ما انزل اللّه.

اشارة

منها: خبر ابى بصير عن ابى جعفر عليه السّلام و الحكم عن ابن ابى يعفور عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

من حكم فى درهمين بغير ما انزل اللّه عز و جل ممن له سوط، أو عصاء فهو كافر بما انزل اللّه على محمد صلّى اللّه عليه و آله «۱» و

منها: خبر أخر لأبى بصير قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

من حكم فى درهمين بغير ما انزل اللّه عز و جل، فقد كفر باللّه العظيم «۲».

و نحوها خبرا عبد اللّه بن مسکان، و الفقیه «۳».

و لا یخفی ان المراد بالحکم بغیر ما انزل اللّه ما یعم کتاب اللّه، و سنن نبیه بالمعنی العام الشامل لما صدر عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام لأنهم شراح کلامه تعالی و مفسروا قرانه العظیم، فیستفاد منها ان الحکم بما انزل اللّه، لا یکون الا بعد معرفة کلامه تعالی، و سنن نبیه صلّی اللّه علیه و آله، و قد کان فی الکتاب العزیز، و ما صدر، عن النبی الأعظم و أئمة أهل البیت (صلوات اللّه علیهم) محکمات، و متشابهات، عمومات، و خصوصات، مطلقات، و مقیدات، الی غیر ذلک، و واضح ان معرفة هذه الأمور

---

(۱) الوسائل باب ۵ من أبواب صفات القاضی ح ۱.

(۲) الوسائل باب ۵ من أبواب صفات القاضی ح ۲.

(۳) الوسائل باب ۵ من أبواب صفات القاضی ح ۳/ ۶.

....

و استخراج حکم اللّه تعالی. منها، لا یکاد یحصل الا بالاجتهاد، و اعمال النظر، و الفکر فمن نفوذ حکمه یستفاد اعتبار فتواه.

الأخبار الواردة فی نفوذ حکم القاضی

و قریب من هذه الطائفة مقبولة عمر بن حنظلة و روایتا ابی خدیجة «۱» من الروایات الواردة فی نفوذ حکم القاضی.

فقد أمر فیها بارجاعهم الی حکم الفقهاء من أصحابنا و القدر المتیقن منها حکمهم فی الشبهات الحکمیة لقوله علیه السّلام فی المقبولة: نظر فی حلالنا و حرامنا، و قوله اختلفا فی حدیثکم، و واضح ان النظر فی حلالهم، و حرامهم و الاختلاف فی الحدیث المتعلقة بموضوع واحد بالنسبة إلی شخصین اما فی فهم، روایة واحدة أو روایتین و لا یکاد یکون ذلک الا بالاجتهاد.

و بالجملة هذه الروایات ظاهرة فی إرجاعهم علیهم السّلام الی الفقهاء من أصحابنا، فی الشبهات الحکمیة الاجتهادیة و جعل الفقیه مرجعا، و واضح ان نصبه للحکم فی الشبهات الحکمیة ملازم لاعتبار فتواه.

الطائفة الرابعة الأخبار الدالة، علی عرض الخبرین، علی کتاب اللّه و ما دل علی عرضها، علی اخبار العامة.

حیث دلت علی الأخذ بما وافق الکتاب و طرح ما خالفه، و دلت علی رد ما وافق العامة و الأخذ بما خالفهم لاحظ الوسائل باب التاسع من أبواب صفات القاضی تقریب الدلالة، هو ان ترجیح أحد الخبرین علی الأخر، بموافقة الکتاب، و مخالفة العامة، لا یکاد یحصل الا بالاجتهاد، فأمرنا بالاجتهاد، و حجیة النظر و الفتوی.

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱/ و باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵ و باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۶.

الطائفة الخامسة الأخبار الواردة فی فضل العلم و العلماء

و هى كثيرة.

كقوله عليه السّلام: منزلة الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الأنبياء فى بنى إسرائيل.

و قوله عليه السّلام: و ان العلماء ورثة الأنبياء.

و قوله عليه السّلام: و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر و قوله عليه السّلام: اللهم ارحم خلفائى «۱».

الى غير ذلك من الاخبار التى يستفاد منها ان الغاية المطلوبة منها، و المقصود منها إرجاع الأمة إليهم و جعلهم مرجعا و مقتدى للرعية باتباع آرائهم، و أنظارهم المتخذة من الكتاب و السنة فآراؤهم و أنظارهم معتبرة.

الطائفة السادسة الأخبار الدالة، على إرجاع الناس الى أشخاص معينين، أو الى بعض العناوين المنطبقة على الفقهاء.

اشارة

فمن الأول، ما رواه على بن المسيب الهمدانى قال:

قلت للرضا عليه السّلام: شقتى «۲» بعيدة و لست أصل إليك فى كل وقت، فممن أخذ معالم دينى، قال من زكريا بن أدم القمى، المأمون على الدين و الدنيا، قال على بن مسيب، فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسئلته عما احتجت اليه «۳».

و قريب منه ما رواه فضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهتدى- و كان خير قمى رأيته، و كان وكيل الرضا، عليه السّلام و خاصته- قال:

(۱) مصادرها معلومة يجدها الطالب بسهولة و لعلنا فى المستقبل نتعرضها بالمناسبة.

(۲) الشقة: الناحية.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۷.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۶۳

....

سئلت الرضا عليه السّلام فقلت: انى لا ألقاك فى كل وقت فممن آخذ معالم دينى فقال خذ عن يونس بن عبد الرحمن «۱» و ما رواه محمد بن عيسى عن عبد العزيز المهتدى فقال:

فى ذيله فآخذ معالم دينى عن يونس مولى ال يقطين قال عليه السّلام: نعم «۲».

و نحوه ما رواه محمد بن عيسى عن عبد العزيز، و الحسن بن على بن يقطين جميعا، عن الرضا عليه السّلام قال (قالا ظ):

قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى، ا فيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه عما احتاج اليه من معالم دينى؟ فقال نعم «۳».

و منها خبر أحمد بن إسحاق، عن ابى الحسن عليه السّلام قال:

سئلته، و قلت من أعامل؟ و عمن آخذ؟ و قول من اقبل؟

فقال العمرى ثقتى، فما أدى إليك عنى، فعنى يؤدى و ما قال لك عنى، فعنى يقول، فاسمع له، و أطع، فإنه الثقة المأمون و قال و

سئلت: أبا محمد عليه السّلام عن مثل ذلك فقال: العمرى و ابنه، ثقتان، فما أديا إليك، عنى فعنى، يؤديان، و ما قالا لك فعنى، يقولان، فاسمع لهما، و أطعهما، فإنهما الثقتان، المأمونان فهذا قول إمامين قد رضيا فيك الى ان قال فقلت له:

فالاسم قال محرم عليكم ان تسئلوا عن ذلك، و لا أقول هذا من عندى فليس لى ان أحلل و لا أحرم و لكن عنه عليه السّلام «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۴.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۵.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۳۳.

(۴) أصول الكافى ج ۱/ ۳۳۰- الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴.

....

و منها ما رواه شعيب العقرقوفى قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى يعنى أبا بصير «۱».

و منها ما رواه عبد اللّه بن ابى يعفور قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: انه ليس كل ساعة ألقاك، و لا يمكن القدوم، و يجيء الرجل، من أصحابنا فيسئلنى، و ليس عندى ما يسئلنى عنه، فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم، الثقفى، فإنه سمع من ابى، و كان عنده وجيها. «۲».

و منها- الإرجاع إلى زرارة:

بقوله عليه السّلام: إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس، مشيرا إلى زرارة «۳».

و من الثانى ما رواه إسحاق بن يعقوب، قال:

سئلت محمد بن عثمان العمرى، ان يوصل لى كتابا قد سئلت فيه عن مسائل أشكلت علىّ، فورد التوقيع، بخط مولانا صاحب الزمان عليه السّلام:

اماما سئلت عنه أرشدك اللّه و ثبتك الى ان قال: و اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنهم حجتى عليكم، و انا حجة اللّه.

و اما محمد بن عثمان العمرى، فرضى الله عنه، و عن أبيه من قبل، فإنه ثقتى، و كتابى كتابه «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱۵.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۳.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱۹.

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۹.

....

و منها ما رواه أحمد بن ماهويه، قال:

کتبت إلیه- یعنی أبا الحسن الثالث علیه السّلام- اسئله عمن أخذ معالم دینی؟ و کتب أخوه أیضا بذلک، فکتب إلیهما فهمت ما ذکرتما، فاصمدا فی دینکما علی کل مسن فی حبّنا، و کل کثیر القدم فی أمرنا فإنهما کافوکما إن شاء اللّه تعالی «۱».
و منها غیر ذلک من الاخبار التی نشیر إلیها إن شاء اللّه.
و لا یخفی ان دلالة هذه الطائفة علی الإرجاع مطلقة، حیث لم یقید بخصوص ما إذا کان الجواب، من المرجوع إلیهم بنقل ألفاظ سمعوها منهم علیهم السّلام، فیعم ما وصل الیه نظرهم، و فکرهم، من الجمع بین الخبرین المتعارضین، أو ترجیح أحدهما علی الأخر، أو حمل المطلق علی المقید الی غیر ذلک من أنحاء الاجتهاد.
فدلالة هذه الطائفة علی حجیة قول الثقة و أخذ معالم الدین، منه بالأعم من الروایة، و الفتوی لا تکاد تخفی.
بل دلالة القسم الثانی من هذه الطائفة خصوصا التوقیع الشریف علی حجیة الفتوی منه أوضح منه من حجیة الخبر.
و ذلک لان ظاهر قول علیه السّلام: و اما الحوادث الواقعة إلخ یعطی بأن سؤال إسحاق بن یعقوب کان عن أحکام الحوادث التی بیانها من وظیفة الشارع لا خصوص الموضوعات المختصة بباب المرافعة کما ادعی، و لا خصوص ما عنونت فی مکتوب إسحاق بن یعقوب الی صاحب الأمر (صلوات اللّه علیه) غیر المعلومة لنا بعد.
یشهد لما ذکرنا قوله علیه السّلام فإنهم حجتی علیکم و انا حجة اللّه حیث أطلق علیهم الحجة، من قبله من غیر قید فاذا الحوادث الواقعة قد لا تکون منصوصة، فلا یمکن ان یجاب فیها الا بعد اعمال النظر، و الفکر، و تطبیق الکبریات الصادرة عنهم علیها فدلالته علی الإرجاع من حیث أخذ الفتوی بمکان من الوضوح.

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۵.

....

و إیاک ان تتوهم من تعبیره (صلوات اللّه علیه) عمن یرجع إلیه برواة أحادیثنا دون علمائنا، و فقهائنا ما زعمه الأخباریون.
و ذلک لان فقهاء الشیعة، و مجتهدیهم، جمیعهم، فی الحقیقة رواة أحادیثهم (صلوات اللّه علیهم) و مبین مقاصدهم، ضرورة أن همهم و غرضهم الوحید (رضوان اللّه علیهم أجمعین) معرفة ما صدر عنهم معرضین عن القیاس، و الاستحسان و نحوهما من الظنون غیر المعتبرة، بخلاف فقهاء العامة، حیث ان آرائهم، و أنظارهم فی عرض آرائهم (صلوات اللّه علیهم) و فی قبالهم.

نکتة التعبیر عن فقهاء الشیعة برواة الأحادیث

فلعل التعبیر عن فقهاء الشیعة برواة أحادیثهم بلحاظ ان فتاویهم فی الحقیقة هی المتحصلة، من الروایات، الصادرة عنهم، (صلوات اللّه علیهم) و الا فمقتضی الجمود، علی العنوان المأخوذ فی التوقیع الشریف، یعطی جواز المراجعة الی من روی أحادیثهم، و ان لم یکن له دربة، و معرفة إلی معانیها و مقاصدها.
حاشاک ثم حاشاک!!؟ ان تتوهم تجویز ذلک عن فاضل فضلا عمن هو قطب دائرة الإمکان، و الذی بوجوده ثبتت الأرض و السماء، روحی و أرواح من سواه فداه و بما ذکرنا یوجه العنوان المأخوذ فی المکاتبة، فإن مناسبة الحکم، و الموضوع، تعطی بأن المراد من قوله علیه السّلام: کل مسنّ فی حبنا، کثیر القدم فی أمرنا لیس ما هو المترائی من ظاهره، بل المراد الاعتماد بمن امتحن اللّه قلبه بالایمان، و کان عارفا بما صدر عنهم، بل و یوجه فی الإرجاع إلی الثقفی، معللا بأنه سمع من ابی أحادیث، الی غیر ذلک من العبارات فتدبر و اغتنم، و لیکن ما ذکرنا علی ذکر منک ینفعک إن شاء اللّه.

و قریب من هذه الطائفة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۶۷

الطائفة السابعة ما أمر فیها بالتقلید الی من یتصف ببعض العناوین المنطبقة علیهم.

و ذلک مثل خبر الاحتجاج عن الصادق علیه السّلام بتوسط ابی محمد العسکری (صلوات اللّه علیه).

و الخبر طویل الذیل، نتعرضه بطوله عند تعرض الماتن (قدس سره) إیاه عند شرائط مرجع الفتوی نذکر الفقرة المناسبة منه للمقام و هو قوله علیه السّلام:

فاما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لأمر مولاه، فللعوام ان یقلدوه، و ذلک لا یکون الا بعض الفقهاء «۱».

فقد ظهر من الطوائف السبعة بعد إرجاع بعضها الی بعض.

هو مشروعیة أصل التقلید فی الشریعة المقدسة و معهودیته فی الصدر الأول و کان أئمة أهل البیت علیهم السّلام راضین بالاجتهاد و الإفتاء غیر المبنیین علی القیاس و الاستحسان و غیرهما من الظنون غیر المعتبرة و القدر المتیقن منها ما هو الأخص مضمونا و لسنا، الآن بصدد بیان مقدار دلالتها بل النظر الوحید إثبات مشروعیة التقلید، و جوازه، فی الجملة قبال، من ینکره رأسا.

الاستدلال لمشروعیة التقلید بالإجماع و تزییفه

و مما استدل به لمشروعیة التقلید الإجماع المنقول قدیما، و حدیثا علی جواز التقلید، و ان ما ینکره الأخباریون، فإنما ینکرونه بلسانهم، و هم معترفون به حقیقة و واقعا.

---

(۱) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰، قال صاحب الوسائل بعد نقل الخبر عن الاحتجاج: «و أورده العسکری علیه السّلام فی تفسیره» یظهر منه (ره) ان الطریق الی ما قاله الصادق علیه السّلام، لیس منحصرا بتفسیر العسکری علیه السلام فتدبر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۶۸

....

و لکن فیه: ان المتحصل منه، فضلا عن منقوله، فی مثل هذه المسئلة التی یستدل لها بالوجوه المسطورة، لا یکون إجماعا تعبدیا کاشفا عن قول المعصوم علیه السّلام أو دلیل معتبر غیر ما ذکرنا، فالمظنون لو لا المقطوع هو کون تلک الوجوه مدرکا للاتفاق، و الإجماع، فلا یکاد ینتفع بالإجماع.

و بما ذکرنا کله فی مشروعیة التقلید عقلا و کتابا و سنة نخرج عن أصالة حرمة العمل بما وراء العلم الذی دل علیها العقل و النقل.

و بالجملة الأصل و ان کان حرمة العمل بما وراء العلم عقلا، و نقلا، الا انه خرجنا عن ذلک بالأدلة المتقدمة.

فلا ینبغی الإشکال فی جواز التقلید، فی الأحکام الفرعیة لغیر المتمکن من تحصیل العلم، بل وجوبه بعد العلم بثبوت أحکام فی الشریعة المقدسة، و عدم تمکن غالب الناس من تحصیل العلم، و الاجتهاد، و عسر العمل بالاحتیاط، بل عدم تمکن غالب الناس منه، و لا بد من تفریغ الذمة عنها فلا یکاد یحصل الا بالتقلید.

فلا یصغی الی الآیات الناهیة عن التقلید، و ذمة، أو الناهیة عن العمل بالظن و ذلک اما لعدم شمولها للمقام، أو خروجه عنه.

هذا إجمال الکلام فیه، و ان کان مع ذلک فی خاطرک شوب اشکال من ذلک فلا بأس بالإشارة الی ما یتوهم فی المقام، و الی دفعه هنا إجمالا تثبیتا للمرام، و التفصیل یطلب من غیر المقام.

توهم النهی عن التقلید و ذمه و دفعه

اما التوهم فقد وردت آیات فی النهی عن التقلید و ذمه.

کقوله تعالی:

وَ إِذا قِیلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ قٰالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مٰا أَلْفَیْنٰا عَلَیْهِ آبٰاءَنٰا أ وَ لَوْ کٰانَ آبٰاؤُهُمْ لٰا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لٰا یَهْتَدُونَ «۱».

---

(۱) البقرة: ۲/ ۱۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۶۹

....

و قوله عز من قائل:

وَ إِذا قِیلَ لَهُمْ تَعٰالَوْا إِلیٰ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ وَ إِلَی الرَّسُولِ قٰالُوا حَسْبُنٰا مٰا وَجَدْنٰا عَلَیْهِ آبٰاءَنٰا أ وَ لَوْ کٰانَ آبٰاؤُهُمْ لٰا یَعْلَمُونَ شَیْئاً وَ لٰا یَهْتَدُونَ «۱».

و قوله تعالی:

وَ إِذا قِیلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ قٰالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مٰا وَجَدْنٰا عَلَیْهِ آبٰاءَنٰا أ وَ لَوْ کٰانَ الشَّیْطٰانُ یَدْعُوهُمْ إِلیٰ عَذٰابِ السَّعِیرِ «۲».

و قال تعالی:

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِینَ ظَلَمُوا أَهْوٰاءَهُمْ بِغَیْرِ عِلْمٍ «۳» الی غیر ذلک من الآیات.

و حیث ان المتحصل من الاجتهاد هو الظن بالحکم الشرعی، فیمکن التشبث علی عدم جواز تقلید المجتهد، بالآیات الناهیة عن العمل بالظن کقوله تعالی.

لٰا تَقْفُ مٰا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ «۴».

و قوله عز من قائل:

إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مٰا تَهْوَی الْأَنْفُسُ «۵»، وَ مٰا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. وَ إِنَّ الظَّنَّ لٰا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً «۶».

و قوله تعالی:

اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ «۷» الی غیر ذلک من الآیات

---

(۱) المائدة: ۵/ ۱۴.

(۲) لقمان: ۳۱/ ۲۱.

(۳) الروم: ۳۰/ ۲۹.

(۴) الاسراء: ۱۸/ ۳۶.

(۵) النجم: ۵۳/ ۲۳.

(۶) النجم: ۵۳/ ۲۸.

(۷) الحجرات: ۴۹/ ۴۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۷۰

....

و اما الدفع فأولا ان المذموم، و المنهى عنه فى الآيات الناهية عن التقليد، هو رجوع الجاهل الى جاهل مثله، و معلوم ان مجرد التعبد و التقليد عن اى شخص عالما كان، أو جاهلا، مذموم، عقلا و شرعا بل الفطرة قاضية بقبحه.

و ثانيا: لو أغمض عن ذلك فنقول: ان مورد الآيات هو التقليد، فى أصول الدين التى يعتبر فيها العلم، و المعرفة، و لا يصح الاكتفاء فيها بمجرد التقليد ان لم يحصل له العلم، و سيوافيك بعض الكلام فى مسئلة عدم جواز التقليد، فى أصول الدين فارتقب حتى حين.

فظهر انه ليس فى شيء من الآيات، ما يدل على النهى عن التقليد فى الأحكام الفرعية لغير المتمكن من تحصيل العلم بها.

و اما الآيات الناهية عن العمل بالظن فلا دلالة لها على حرمة التقليد فى الفرعيات لما أفيد:

«ان النهى فى تلك الآيات ليس نهيا مولويا، و انما هو الإرشاد الى ما استقل به العقل، إذ الظن يقترن دائما باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب، لا محالة و دفع العقاب المحتمل مما استقل به العقل، و النهى فى الآيات المباركة إرشاد اليه، و من ثمة قلنا فى محله، ان حجية اى حجة لا بد و ان ينتهى إلى العلم، إذ لو لم تكن كذلك لاحتمل معها العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه» «۱».

فمع قيام الأدلة القطعية على جواز التقليد يكون التقليد خارجا عن نطاق الآيات الناهية.

و بالجملة موضوع الآيات الناهية الوقوف، و الركون الى الظن، من حيث هو، فمع قيام الدليل على اعتباره لا يكون وقوفا على الظن كما لا يخفى، و التفصيل يطلب من غير المقام.

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۹۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۷۱

بيان من أستادنا العلامة لخروج التقليد عن الآيات المومى إليها

بل يمكن ان يقال كما أفاده أستادنا العلامة الخمينى دام ظله:

ان عمدة دليل وجوب التقليد بناء العقلاء بما هم عقلاء، و قد جبّلوا على رجوع جاهل كل حرفة، أو صنعة، إلى العالم بها، من دون ان ينتحلوا بنحلة أو شريعة، و لم يكن ذلك مخصوصا بالفقه، و أحكام الدين، فيراجعون جهلائهم إلى علمائهم، و خبرائهم فى كل أمر من الأمور خصوصا إذا كان الأمر بما يعمل فيه الرأى و النظر، و الشارع لم يردعهم عما هم عليه، فيستكشف من ذلك رضى الشارع به.

و أدلة عدم الاعتناء بالظن، و حرمة اتباعه، لو لم تكن مخصوصة بأصول العقائد، لا تصلح لان تكون رادعة لمثل هذه الظنون لعدم انقداح احتمال الخلاف فى مثل هذه الارتكازات بمجرد النهى عن اتباع الظن مطلقا، الا مع التنبيه، و التصريح، كما هو الشأن بالنسبة إلى العمل بخبر الثقة، و اليد، و أصالة الصحة، و غيرها مما يدور عليها رحى معاشهم.

و بالجملة كأنه لم ينقدح فى ذهن العقلاء، ان تقليد الغير، و العمل بخبر الثقة، و الظاهر، و اليد؟؟؟، و أصالة الصحة و نحو ذلك من اتباع الظن، و لذا لم يرتدعوا بعد ما ورد النهى عن العمل بالظن، و اتباعه، عما جبلوا عليه و لم يتعطل سوق المدينة المنورة، مثلا

بذلک، بل حالهم بعد ورود الآیات الناهیة عن الظن کحالهم قبل ورودها، فکانوا یرتبون آثار الملکیة علی ما فی ید الغیر، و أثر الصحة علی معاملات الناس، و قبول قول الثقة، و العمل بالظواهر، و یرجع جاهل کل صنعة أو حرفة إلی العالم بهما، و لعمر الحق ان إنکار ذلک مکابرة «۱».

(۱) الدرر الملتقاط فیما یتعلق بالتقلید و الاجتهاد مخطوط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۷۲

عدم تمامیة الاستدلال ببناء العقلاء فی المقام ما لم یحرز رضی الشارع به

و لکن مع ذلک کله وقع الإشکال فی الاستدلال ببناء العقلاء فی مثل المقام ما لم ینضم إلیه إمضاء الشارع إیاه، و لو بعدم الردع، لأنه لم تقم آیة، و لا روایة، علی حجیة ای بناء العقلاء علی کل شیء، فلا بد و ان یکون بنائهم بمرئی و مسمع من الشارع حتی یستکشف من عدم ردعه رضاه به.

فاذا البناء المستحدث غیر المعهود فی عصر أئمة أهل البیت علیه السّلام. لا یکاد ینفع، و من الواضح ان الاجتهاد و استنباط الأحکام عن أدلتهما بالنحو الدراج فی اعصارنا لم یکن معهودا فی الصدر الأول، لأن علم الفقه أصبح فی زماننا من العلوم النظریة الغامضة التی لا یقصر عن العلوم الریاضیة، و الفلسفیة، بلحاظ اضطرار الفقهاء الیه لطول غیبة حجة اللّه الأعظم جعلنی اللّه من کل مکروه فداه، عن الانظار، و وجود أخبار متعارضة، و فتاوی کذلک، و ورود أفکار غیر مأنوسة، و دقائق غیر معهودة و نحو ذلک بین أیدیهم بحیث صار الاجتهاد و معرفة الأحکام الشرعیة، عن مدارکها غامضا صعبا، بحیث حکی عن شیخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره): ان الاجتهاد فی مثل زماننا أصعب من الجهاد فی سبیل اللّه، و قد کان فی الصدر الأول، و فی زمن أئمة أهل البیت علیهم السّلام علما ساذجا بسیطا، و کان فقهاء أصحاب الأئمة یعلمون فتاویهم و ممیزون ما هو الصادر عنهم لبیان الحکم الواقعی عما یکون صادرا تقیة، و لبیان غیر الحکم الواقعی بسهولة.

و بالجملة لم یکن الاجتهاد فی مثل ذلک الأزمنة کزماننا هذا، لان رجوع الجاهل الی العالم فی تلک الأزمنة رجوع الی من یعلم علما وجدانیا بالأحکام الشرعیة الحاصلة لهم من مشافهة أئمة أهل البیت علیهم السّلام حیث یتلقی أصحابهم الأحکام الشرعیة من معادن الوحی و التنزیل.

و اما رجوع الجاهل فی زماننا الی فقهائهم رجوع الجاهل الی من عرف

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۷۳

....

الأحکام بالظنون الاجتهادیة و الأمارات و یکون علمه و معرفته تنزیلا تعبدیا لا وجدانیا فاذا یقع الإشکال أیضا فی التمسک بالأخبار الواردة فی إرجاع أئمة أهل البیت علیهم السّلام الی فقهاء أصحابهم حسبما فصلناه لصحة المراجعة إلی فقهائنا و لا یکاد یمکن ذلک الأبعد إلغاء الخصوصیة بجامع کونهما من العلماء و الفقهاء و هو کما تری للفرق الواضح بینهم و بین فقهائنا، لما أشرنا أن فقهاء أصحابهم کزرارة بن أعین، و الثقفی و زکریا ابن آدم، و ابی بصیر، و ابان بن تغلب، و نظرائهم کانوا یعلمون الأحکام الواقعیة، و یکون الإرجاع إلیهم، إرجاع الی من عرف الأحکام الواقعیة المعلومة لهم مشافهة عنهم علیهم السّلام، و کان یحصل علمهم بفتاواهم أنظارهم المقدسة من غیر اجتهاد و تعب شدید، بداهة انهم تلمذوا لدی الأئمة المعصومین سنین متمادیة و أخذوا الأحکام منهم

مشافهة، و كانوا عارفين بنفس فتاوى أئمة أهل البيت عليهم السّلام الصادرة لبيان الحكم الواقعى، و كانوا يميزونها عن الفتاوى، الصادرة عنهم لبيان غيره كالتقية و نحوها.

و اما فقهاء أمثال عصرنا فغاية بضاعتهم بعد التعب الشديد و المشقة الأكيدة، هو علمهم بالوظيفة الأعم من الواقعى، و الظاهرى و حديث المعذرية، مع وجود الاختلاف الكثير فى فتاويهم، فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق.

و بالجملة اختلاف فقهائنا المتأخرين كثيرة بحيث قلما توجدان تتفق جماعة من الفقهاء على مسائل باب واحد بل يختلفون فى جل المسائل المعنونة الا نادرا، بل قد يختلف نظر فقيه واحد، فى مسئلة واحدة، بتعدد كتبه، بل فى أبواب كتاب واحد، و واضح ان رأى كل من هذه الأمة يخطّأ و يكذّب مقابلته، و بعد ملاحظة هذه الاختلافات الكثيرة يحصل لكل شاعر ملتفت وهنا بكاشفية أنظار الفقهاء للأحكام الواقعية، بل ربما لا يرون لآرائهم كاشفية و طريقية، بالنسبة إليها.

و من الواضح عدم وجود هذا النحو من الاختلاف فى الصدر و الأول، بين فقهاء رواة الأصحاب، لما أشرنا انهم كانوا يأخذون معالم الدين، من معادن الوحى و التنزيل بلا واسطة، أو وسائط قليلة، فقلما تقع الاختلاف بينهم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۴

....

فظهر ان الاجتهاد، و الإفتاء فى عصرنا يخالف طور الاجتهاد و الإفتاء فى عصر أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و مع هذا الاختلاف الفاحش، و الفرق الواضح، لا يصح الاستدلال لمشروعية هذا النحو من الاجتهاد بما دل على مشروعية ما فى الصدر الأول فلا يكاد يستكشف، مما دل على مشروعية الإفتاء فى الصدر الأول مشروعية الإفتاء فى زماننا.

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك فى ذلك و هو مساوق للقطع بعدم الشمول فلا بد لمشروعية هذا النحو من الاجتهاد من التماس دليل أخر.

فحاصل الاشكال: انه لا يتم الاستدلال لمشروعية هذا النحو من الاجتهاد فى زماننا بمجرد بناء العقلاء على رجوع الجاهل بكل حرفة أو صنعة إلى العالم بهما بالأخبار المتقدمة بعد افتراق كيفية الاجتهادين و اختلاف معرفة فقهاء العصرين، الأبعد إثبات أمرين على سبيل منع الخلو:

اما إثبات معهودية هذا النحو من الاجتهاد فى الصدر الأول، و زمن الأئمة المعصومين عليهم السّلام و عدم ردعهم عنه.

أو إثبات انه، و ان لم يكن معهودا فى الصدر الأول، الا انه كان عليهم الردع عن طريقة تحدث طبعا فى الشريعة فى طول الغيبة الكبرى، لو لم يرضوا بها فحيث لم يردعوا عنها فيستكشف رضاهم بها.

فلو لم يتم الأمرين المذكورين لا يصح التقليد بمجرد بناء العقلاء على رجوع جاهل كل حرفة أو صنعة إلى العالم بهما، بالأخبار المتقدمة.

بيان لطيف فى وجود هذا النحو من الاجتهاد فى الصدر الأول

اشارة

و الذى يقتضيه دقيق النظر، هو إمكان إثبات كلا الأمرين، بحمد اللّه، و قوته اما.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۵

الأمر الأول [الاخبار]

اشارة

فيدل على وجود الاجتهاد بهذا النحو- لكن لا بهذه الشدة- فى الصدر الأول جملة من الاخبار.

منها ما عن ابن إدريس فى أخر السرائر عن كتاب هشام بن سالم، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

انما علينا ان نلقى إليكم الأصول، و عليكم ان تفرّعوا «۱» و منها ما عنه، عن كتاب أحمد بن ابى نصر، عن الرضا عليه السّلام قال:

علينا إلقاء الأصول، و عليكم التفريع «۲».

ظاهر الخبرين يدلان، على معهودية التفريعات على الأصول فى الصدر الأول لأن التفريع عبارة، عن استخراج الفروع عن الأصول المتلقاة، و تطبيقها على مواردها و صغرياتها مثلا.

قوله (عليه السّلام): لا تنقض اليقين بالشك ابدا و انما تنقضه بيقين آخر «۳».

أصل من الأصول و ما يبحث فى الاستصحاب: من جريان الاستصحاب فى جميع الموارد أو اختصاصه بالوجوديات، أو انه مخصوص بالدفعيات، أو يعم التدريجيات، أو يشمل لكل من الاستصحاب السببى، و المسببى فى عرض واحد، أم لا؟، أو يعم الاستصحابين المتعارضين أم لا، الى غير ذلك من المباحث التى لا تتجاوز عن مفاد قوله عليه السّلام لا تنقض اليقين بالشك فجميع المباحث التى تذكر فى رسالة الاستصحاب مثلا تدور مدار تلك الكبرى الكلية.

---

(۱) الوسائل باب ۶ من أبواب صفات القاضى ح/ ۵۱.

(۲) الوسائل باب ۶ من أبواب صفات القاضى ح/ ۵۲.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب نواقض الوضوء.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۷۶

....

و كذا قوله (ع): رفع عن أمتى ما لا يعلمون «۱».

أصل، و ما يبحث فى رسالة البراءة من جريان البراءة فى كل ما لا يعلم- سواء كان الشك فى وجود النص، أو إجماله، أو تعارض النصوص، و كان الشك فى الأمور الخارجية- أو يخص ببعضها، أو انه يعم الأحكام الوضعية، و التكليفية، أو يخص بالتكليفية، أو يعم الشك فى الأجزاء و الشرائط، أو يخص الاجزاء الى غير ذلك من المباحث كلها، تدور مدار تلك الكبرى الكلية.

و كذا قوله (ع): لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام «۲».

أصل، و ما يبحث فيه من شمول القاعدة لمطلق الإضرار، سواء كان بالنفس أو بالغير، أو لا، ثم انه هل يعم مطلق الإضرار بالغير بالأعم من التسبيب، و المباشرة أو خصوص المباشرى، الى غير ذلك، من المباحث، بحث عما يتفرع على ذلك الأصل.

الى غير ذلك من الأصول المعنونة فى الكتب الأصولية، و الفقهية، و الفروع الكثيرة المستنبطة منها تفريعات.

و هذه الأمور، كانت فى زمان الصادق، و الرضا، عليهما السّلام مثل زماننا هذا، من غير تفاوت فى أصل الاستنباط و التفريعات لكن مع تفاوت فى كثرة التفريعات و قلتها، و هو مقتضى طبع تطور العلم و مباحثه، و قد يتحقق التفاوت بين المجتهدين فى عصرنا أيضا

فترى بعضهم يقتصر بذكر بعض التفريعات، و بعضهم يطول بذكر التفريعات و بعضهم متوسط بينهما.

و بالجملة معنى قوله عليه السّلام و علينا إلقاء الأصول ذكر القواعد الكلية و الكبريات من العمومات، و المطلقات، و معنى التفريع فيها، هو استخراج ما يستفاد منها، و ما يتفرع منها، و تطبيقها على مواردها، و صغرياتها، و هو شأن المجتهدين فى اعصارنا كما هو الشأن فى العصور الأولية، مع تفاوت. فى كثرة التفريعات و قلتها.

---

(۱) كتاب الخصال ج ۲/ ۴۱۷ ط مكتبة صدوق.

(۲) الوسائل باب ۱ من أبواب موانع الإرث.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۷

....

و لا يعنى بالتفريع عند علمائنا الإمامية إلا ما ذكرنا لا الحكم بالأشباه و النظائر كالقياس، و الاستحسان، و الحكم بالظنون غير المعتبرة، كما هو دأب فقهاء أهل السنة، و مجتهديهم، فى لسان الاخبار.

الاجتهاد المنهى عنه هو اجتهاد غير أصحابنا

و بهذا يظهر ان الاجتهاد المنهى عنه هو الاجتهاد و استخراج الأحكام الشرعية بالأشباه و النظائر و القياس و الاستحسان، التى عليها، فقهاء أهل السنة، و مجتهد و هم المنقطعون عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام مع أنهم مأمورون باتّباعهم، و حديث الثقلين المتواتر عليه بين الفريقين، أصدق شاهد على ذلك، فترى فى فتاويهم من يقول: قال على كرم اللّه وجهه: كذا. و انا أقول كذا. قالت الصحابة كذا. و انا أقول كذا.

قال جعفر بن محمد كذا. و انا أقول كذا. قال أئمة أهل البيت كذا.

و انا أقول كذا. الى غير ذلك من العبائر التى يجدها المتتبع فى عباراتهم.

و اما ما عليه فقهاء أصحابنا منذر من أئمة أهل البيت عليهم السّلام الى زماننا هذا فهم برآء منها، و مباحثهم فى الأدوار الأخيرة و ان صارت طويلة الذيل، كثيرة المباحث الا ان جميع ما فى زبرهم شروح لكلمات أئمة أهل البيت عليهم السّلام و مبيّن لمقاصدهم و استخراج لمنوياتهم المقدسة، و جمع لمختلفات أحاديثهم المروية.

و لعمر الحق ان إنكار هذا النحو من الاجتهاد، إنكار للتفقه فى فروع الدين.

بعض المباحث الأصولية و الفقهية مما لم ينتفع بها أو يقل فائدته

نعم كما أشرنا بعض المباحث الأصولية، و الفقهية، المعنونة فى كتب الأصحاب لم يكن ينتفع المتدرب فيه، أو تقل فائدته له، بل ربما يوجب تشويش خواطره، و يوجب اضطراب فهمه و منعه عن الوصول الى الدرجات العالية فى الفقه، و الفقاهة، و لعله لهذه، و غيرها، من الاشتغال بأمور غير مهمة. صارت توفيقات

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۸

....

أصحابنا المتأخرين فى تدوين الكتب الفقهية، و غيرها، أقل من توفيقات قدمائنا كما أشرنا إليه فى هذه الرسالة فلاحظ.

فلا بد للباحث الخبير، و المتدرب البصير، تمييز المباحث التى يستند إليها المجتهد فى استنباط الأحكام الفقهية، و يكون مبتلى بها عما لا يستند اليه فيها، بل تذكر تشحيذا للذهن، و تمرينا للقوة الفكرية، مثل مباحث المشتق بعرضها العريض و المعانى الحرفية بما لها من الدقة، و مقدمات الانسداد بما لها من الصعوبة و الدقة، ثم البحث فى ان مقتضى المقدمات حجية الظن على الحكومة، أو الكشف مع ان باب العلم، بمصراعيه مفتوحة، و نحو ذلك مما لم يستند إليها فى استنباط الأحكام الشرعية إلا نادرا.

بعض المباحث مما ينتفع به و كان فى الصدر الأول

و اما مثل مباحث العام و الخاص، و المطلق، و المقيد و الاستصحاب و البراءة و الاشتغال، و التخيير، و علاج التعارض، و أمثالها مما يستند إليها فى استنباط الأحكام و يكون كثيرا الدوران فى استخراج الأحكام بل قلما يكون باب من أبواب الفقه، بل كل مسئلة من مسائله، الا و فيها أحد منها، لو لم يكن كثير منها.

و غير خفى على الباحث الخبيران مثل هذه المباحث و نظائرها كانت معهودة فى الصدر الأول أيضا.

الا ـ ترى ورود أخبار فى الاستصحاب، و فيما لا يعلمون، و فى علاج تعارض الخبرين، و تخالفهما من العرض على الكتاب العزيز، و مخالفة العامة، و الأخذ بما اشتهر – لو كان من مرجحات الخبرين – الى غير ذلك، و هذه المباحث من أوضح المسائل الأصولية و يبتنى عليها كثير من المسائل الفقهية.

و من الواضح ان زمن حضور أئمة أهل البيت عليهم السّلام لم يكن جميع الرواة بحيث يمكنهم التشرف بمحضرهم، كل يوم و ليلة، بل ربما لم يتحصل لبعضهم التشرف لديهم فى السنة الإمرة واحدة، أو مرتين، بل و مرة واحدة فى موسم الحج عند

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۷۹

....

ارادة حج بيت اللّه – زاده اللّه عزا و شرفا. بل ربما لم يتحصل لبعضهم التشرف لديهم طيلة حياته، فلا بد و ان يكون لهم طريق، و كيفية فى الأخذ بما يصدر عنهم عليهم السّلام فهل يصح ان يقال انهم يأخذون معالم الدين من كل أحد، أو خصوص من يوثقون به، و هل لم يكن لهم حيلة فى علاج الخبرين المتعارضين أم لا، الى غير ذلك، و واضح ان معرفة هذه الأمور ليس إلا شأن المجتهد من غير فرق بين زماننا هذا و العصر الأول فتدبر، و كن من الشاكرين.

شواهد من الاخبار على وجود الاجتهاد فى الصدر الأول لكن لا بهذه الشدة

و مما يدل على وجود الاجتهاد لكن لا بهذه الشدة فى الصدر الأول ما عن عيون اخبار الرضا، عن ابى حيون، مولى الرضا، عن الرضا عليه السّلام قال:

من رد متشابه القرآن إلى محكمه، فقد هدى الى صراط مستقيم، ثم قال عليه السّلام: ان فى أخبارنا محكما كمحكم القران و متشابها كمتشابه القران، فردوا متشابهها الى محكمها، و لا تتبعوا متشابهها، دون محكمها فتضلوا «۱».

لوضوح ان رفع الاشتباه عن المتشابه بالمحكم، و جعل أحدهما قرينة على الأخر، لا يكاد يحصل الا بالاجتهاد الدقيق و التعب الأكيد، المتداول، فى زماننا هذا.

و منها: ما عن معانى الاخبار عن داود بن فرقد قال:

سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، و لا يكذب «۲».

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢٢.

(٢) الوسائل باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢٧.

....

و لا- يخفى ان عرفان مرادهم و تشخيص مرامهم فيما إذا كان الصادر منهم ذا وجوه و احتمالات، انما هو بعد العرض على الكتاب و السنة و على الاخبار العامة و التتبع التام و الممارسة الأكيدة فى كلماتهم و لا يكاد يحصل ذلك الا بالاجتهاد.

و منها: الأخبار الواردة فى عرض الأخبار المتعارضة على الكتاب العزيز، و اخبار العامة، و ترجيح بعضها على بعض، لاحظ باب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

و غير خفى ان هذا من أوضح موارد الاجتهاد، و مباحثه المتعارفة بين المجتهدين فى عصرنا.

ذكر بعض الاخبار فى تعليم أئمة أهل البيت كيفية استنباط الفروع من مداركه بنحو دقيق

أضف الى ما ذكرنا كله الأخبار الواردة فى تعليم أئمة أهل البيت عليهم السّلام أصحابهم كيفية استفادة الأحكام، و استنباط الفروع، من مداركه بنحو دقيق نشير الى بعض منها تأكيدا للمقال.

فمنها: ما فى الكافى عن يونس عن بعض رجاله، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

ادنى الطهر عشرة أيام، و ذلك ان المرية أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فتكون حيضها عشرة أيام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع إلى ثلاثة أيام، فإذا رجعت الى ثلاثة أيام، ارتفع حيضها و لا يكون أقل من ثلاثة أيام، فإذا رأت المرية الدم فى أيام حيضها، تركت الصلاة فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام فهى حائض، و ان انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت و صلت و انتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام، فإن رأت فى تلك العشرة أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثة أيام، فذلك الذى رأته فى أول

....

الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة، فهو من الحيض، و ان مر بها من يوم رأت الدم عشرة أيام، و لم تر الدم فذلك اليوم و اليومان الذى رأته لم يكن من الحيض، انما كان من علة اما من قرحة فى جوفها، و اما من الجوف فعليها ان تعيد الصلاة، تلك اليومين التى تركتها لأنها لم تكن حائضا فيجب ان تقضى ما تركت من الصلاة، فى اليوم و اليومين، و ان تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض و هو ادنى الحيض و لم يجب عليها القضاء و لا يكون الطهر أقل من عشرة أيام فإذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسة أيام ثم انقطع الدم اغتسلت، وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم، و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة أيام، فذلك من الحيض تدع الصلاة، و ان رأت الدم من أول ما رأت الثانى الذى رأته تمام العشرة أيام و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول، و الثانى عشرة أيام، ثم هى مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة، و قال كل ما رأت المرية، فى أيام حيضها من، صفرة أو حمرة فهو من الحيض و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض «١».

و أنت خبير بعد ملاحظة الخبر الشريف من أوله إلى آخره انه قد روعى فيه أمورا دقيقة لمعرفة كون الدم حيضا، أو استحاضة أو

غیرها، و لمعرفة أیام الاستظهار و الأیام التی یحکم فیها بالحیض ظاهرا، أو واقعا و ادنی الحل الی غیر ذلک من الأحکام بحیث یصعب درکها الا مع امعان النظر الدقیق.

---

(۱) فروع الکافی ج ۳/ ۷۶. أورد صدره فی الوسائل فی باب ۱۰ من أبواب الحیض ح ۴. و ذیله فی باب ۴ منها ح ۳. و الفقرة المتوسطة الطویلة فی الباب ۱۲ منها ح ۲.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۸۲

....

و منها: ما فی من لا یحضره الفقیه، عن زرارة قال:

قلت لأبی جعفر علیه السّلام الا تخبرنی من أین علمت و قلت:

ان المسح ببعض الرأس، و بعض الرجلین، فضحک و قال:

یا زرارة قاله رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و نزل به الکتاب من اللّه لان اللّه عز و جل قال فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ، فعرفنا ان الوجه کله ینبغی ان یغسل، ثم قال وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ، فوصل الیدین الی المرفقین بالوجه، فعرفنا انه ینبغی لهما ان یغسلا الی المرفقین، ثم فصل بین الکلام فقال وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ، فعرفنا حین قال برؤسکم ان المسح ببعض الرأس لمکان الباء، ثم وصل الرجلین بالرأس کما وصل الیدین بالوجه، فقال وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ فعرفنا حین وصلهما بالرأس ان المسح علی بعضهما ثم فسّر ذلک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله للناس فضیعوه، ثم قال فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ، فلما ان وضع الوضوء عمن لم یجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لأنه قال بِوُجُوهِکُمْ ثم وصل بها وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ ای من ذلک التیمم لأنه علم ان ذلک اجمع لم یجر علی الوجه لأنه یعلق من ذلک الصعید ببعض الکف و لا یعلق ببعضها ثم قال اللّه: ما یرید اللّه لیجعل علیکم من حرج، و الحرج الضیق «۱». فتری انه علیه السلام کیف استفاد غسل تمام الوجه، و الیدین الی المرفقین من الآیة الشریفة، و کیف فرق بین غسل الوجه و الیدین، و بین مسح الرأس و الرجلین فاستفاد مسح بعض الرأس، و الرجلین، و هل تری فرقا بین کیفیة هذه

---

(۱) من لا یحضره الفقیه ج ۱/ ۵۶. أورد صدره فی الوسائل فی باب ۲۳ من أبواب الوضوء ح ۱. و ذیله فی باب ۱۳ من أبواب التیمم ح ۱.

....

الاستفادة، و ما یستنبطه الفقهاء العظام، فی عصرنا من الأدلة.

و منها: ما فی الکافی عن عبد الأعلی مولی آل سام، قال:

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی إصبعی مرارة فکیف اصنع بالوضوء؟ قال یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عز و جل، مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ «۱» امسح علیه «۲».

فتری انه علیه السّلام کیف استفاد المسح علی المرارة من قوله تعالی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، و صرح بان هذا و أمثاله یعرف من کتاب اللّه، و هل هو الا ما یستفیده فقهاء عصرنا من الأدلة و أ لیس قوله علیه السّلام؟! یعرف هذا و أمثاله من کتاب اللّه ترغیب و تحریض الی الطریقة المألوفة بین الفقهاء فی استنباط الأحکام الشرعیة.

الی غیر ذلک من الاخبار التی یجدها المتتبع فی الاخبار و فیما ذکرنا کفایة لمن له قلب.

هذا کله بالنسبة الی الأمر الأول فقد ظهر معهودیة هذا النحو من الاجتهاد- لکن لا بهذه الشدة- فی الصدر الأول.

فإذا تم هذا الأمر فیمکن ان یستدل لمشروعیة هذا النحو من الاجتهاد، مضافا الی هذه الاخبار، بالأخبار المتقدمة بطوائفها السبعة، فلیکن علی ذکر منک، و کن من الشاکرین و اما.

---

(۱) الحج: ۲۲/ ۷۷.

(۲) فروع الکافی ج ۳/ ۳۳. أورده فی الوسائل فی باب ۳۹ من أبواب الوضوء ح ۵.

الأمر الثانی

اشارة

ففی إثبات مشروعیة هذا النحو من الاجتهاد و ان لم یکن معهودا فی الصدر الأول.

و ذلک لان الأمور التی تحدث فی المستقبل علی نحوین: فتارة یکون مما یترقب وجوده، و ینتظر تحققه فی المستقبل بحسب طبع الأمر، بحیث یصح الاطلاع علیه کل خبیر متطلع.

و اخری لا یکون کذلک، نعم من یکون عالما بالغیب، و یکون واقفا بما وراء الطبیعة باذنه تعالی فله الاطلاع علی ذلک.

فان کان الأمر علی نحو الثانی کبعض المسائل المستحدثة کمسئلة التأمین، و الترقیع و حق الطبع، و السیر مع السفن الفضائیة و غیرها مما لم یکن لها عین، و لا أثر، فی الأعصار المتقدمة، و لم یکن مما یترقب حصولها و تحققها من ذی قبل عادة، فیصح ان یقال ان عدم ذکرها فی لسان الشارع و بیان أئمة أهل البیت علیهم السّلام مع علمهم بالغیب، و ما یحدث فی المستقبل، و تمکنهم الأعلام بذلک بأخبار الغیب، و لکن بلحاظ مصالح و أمور لا یکاد یخفی بل ربما لا یکاد نعلمها لم یکن بنائهم علی بیان معارف الدین بأصولها و فروعها و تبلیغها الی الناس علی غیر ما هو المتعارف بین الناس و لم یتشبثوا فی بیانها بطرق غیر عادیة و اعمال خارقة للعادة.

و لا یکاد یخفی ذلک علی الواقف بسیرتهم المقدسة، و الخبیر بأخبارهم الصادرة عن ناحیتهم الشریفة، و الا لکان علیهم بیان کثیر من مهام الحوادث الواقعة، فی الأدوار المتأخرة بإلهاماتهم المقدسة، و کشف الحقائق الراهنة بأنفسهم المبارکة لئلا تقع الأمة الإسلامیة فیما وقعوا علیهم فلا یصح الإیراد علیهم بعدم ذکر المسائل المستحدثة المحتاجة إلیها فی اعصارنا مع إمکان استکشاف أحکامها من القواعد

....

الكلية التى ألقوها، و إمكان معرفة محكماتها من مشابهاتها و نظائرها.

و اما إذا كان الأمر على النحو الأول فالاعتبار يناسب الاعتناء بها من كل حكيم خبير إثباتا- لو كان راضيا بها- أو نفيا- لو لم يكن كذلك-، فلو لم يمنع عن أمر و طريقة، تترقب حصولها عرفا فى مستقبل الأمر. فيمكن استكشاف رضاه به، و لعله واضح لا سترة فيه.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: لا يخفى ان حديث الاجتهاد، و الإفتاء فى مثل زماننا هذا يقرب ان يكون من النحو الأول.

ضرورة انه كما أشرنا غير مرة ان رجوع جاهل كل صنعة، أو حرفة إلى العالم بها كان امرا ارتكازيا معلوما لكل أحد، و غيبة ولى اللّه الأعظم، أرواح من سواه فداه، بل طول غيبته كانت معلومة فى الصدر الأول، و ورد فى ذلك أخبار كثيرة يجدها المتتبع فى مظانه.

و قد علموا (صلوات اللّه عليهم) ان علماء المذهب فى طول زمان الغيبة، و حرمانهم عن الوصول الى امام زمانهم، و بقية اللّه فى أرضه، لا بد لهم من الرجوع الى كتب الاخبار، و الأصول و الجوامع الحديثية.

ترغيب أئمة أهل البيت بجمع الأحاديث و حفظها و بثها بين الناس

و لذا ورد فى غير واحد من الاخبار، التأكيد، و الترغيب بكتابتها، و حفظها و تدوينها، و بثها فى الناس، و الوعد بالثواب الجزيل على فعلها.

فعن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السّلام:

احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها «۱».

و عن المفضل بن عمر قال:

(۱) أصول الكافى ج ۱/ ۵۲ ح ۱۰.

....

قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام اكتب، و بث علمك فى إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك فإنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبكم «۱».

و عن الصدوق فى أماليه بإسناده إلى النبى صلّى اللّه عليه و آله انه قال:

ان المؤمن إذا مات، و ترك ورقة واحدة عليها علم كانت الورقة سترا فيما بينه و بين النار و أعطاه اللّه بكل حرف مدينة أوسع من الدنيا و ما فيها، و من جلس عند العالم ساعة ناداه الملك جلست الى عبدى و عزتى و جلالى لأسكنك الجنة معه و لا أبالى «۲».

و عن ابى بصير قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا «۳».

الى غير ذلك من الاخبار المؤكدة للكتابة و بثها و الوعد بالثواب الجزيل على تعلمها.

و واضح ان طبيعة الأمر تقتضى انه فى طول غيبة الإمام عليه السّلام و حرمان الحضور لديه يكثر اختلاف الآراء و تتشتت الأفكار، و تضارب الانظار، فلا محيص لهم الا بالرجوع الى الاخبار الصادرة عنهم مع ما عليها من الاختلاف و الاضطراب.

و لا محالة يرجع عوام الشيعة إلى علمائهم بحسب الارتكاز و البناء العقلائى لكل أحد، و قد ورد، ان كفيل أيتام آل محمد عليهم

السّلام طول الغيبة علمائنا الفقهاء.

---

(۱) أصول الكافى ج ۱/ ۵۲ ح ۱۱.

(۲) أمالى الصدوق/ ۴۰/ ۴۱ مع اختلاف يسير.

(۳) أصول الكافى ج ۱/ ۵۲ ح ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۸۷

إلقاء الأخبار المتخالفة من أئمة أهل البيت لتشكيل الحوزات العلمية

أضف الى ذلك ان أئمـة أهل البيت عليهم السّلام لمصالـح راجعة إلى حفظ الدين، و المذهب، و حفظ أعلام الدين، و قواعده ألقوا بعض الخلاف بين أصحابهم بـذكر عمومات غير مقترنـة بالخصوصات، و مطلقات، غير محفوفـة بالمقيـدات، و متشابهات غير ملائمة بالمحكمات، و أحكام لا تكون صادرة لبيان الأحكام الواقعيـة الى غير ذلك فلعل كل ذلك منهم لنفر طائفـة منهم للفقه فى الـدين و تشكيل مجالس التعليم و التعلم، و تأسيس الحوزات العلمية و الجوامع العلمية لمعرفة ما هو الصادر منهم عما هو الصادر عن غيرهم و تشخيص مـا هو الصـادر منهم لبيـان الأحكـام الواقعيـة عن غيرهـا، و إرجـاع متشابهـات ما صـدر عنهم الى محكماتها و عموماتها الى مخصصاتها و مطلقاتها الى مقيـداتها الى غير ذلك مما هو متعارف فى الحوزات العلمية، و عرفان معالم الدين بهذه الكيفية، أوقع فى النفوس، و أثبت فى أذهـانهم و الا لو لم يكن هممهم تشكيل الحوزات العلميـة و مجالس التعليم و التعلم، فلعله يمكنهم إلقاء الأحكام الشرعية و معالم الـدين بصورة واضـحة بينـة، مثل وضع القوانين الموضوعـة فى مجالس النواب أو الشـيوخ من كل مملكـة فلو ألقيت كـذلك لانـدرست آثار الـدين، و المـذهب، و لـذا ترى ان القوانين الموضوعـة فى الممالك المتمدنة و غيرها مع انها مقررة بعبارات واضحة و تكون سهلة التناول لم يطلع عليها الا الخواص منهم، و اما سائر الناس فغير واقفين بها.

و بالجملـة من تـدبر فى الاخبـار الصـادرة عنهم مع مـا عليهـا من الاختلاف، و الاضـطراب، يحـدس حـدسا قويا بأن ألغاه معالم الـدين بأصولها و فروعها بهـذه الكيفية من ولاة الدين و أئمة أهل البيت عليهم السّلام لتشـكيل الحوزات العلمية، و مجالس التعليم و التعلم و من تفطن و تأمل فيما ذكرنا كله بعين الإنصاف يعتقد اعتقادا جازما

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۸۸

....

بأن كيفيـة الاجتهاد و الإفتاء بهـذه الصورة كانت معلومـة لهم عليهم السّلام بل لكل قائـد متفكر خبير، و ان لم يكن من ولاة الـدين و أئمة أهل البيت عليهم السّلام، فلو لا ارتضائهم بهذه الكيفية طول الغيبة كان عليهم الردع، و إظهار عدم رضايتهم عنها، و بعدم ردعهم عنها يستكشف رضاهم بذلك.

إذ لا فرق فى استكشاف رضى المعصوم بسيرة و طريقة بين كونها بمرئى و مسمع منه، و فى حضوره، و بين ما يحدث طبعا و عادة فى مستقبل الأمر فتدبر.

فاذا أحطت خبرا بما ذكرنا ينـدفع الاشـكال بحـذافيره و يظهر لك جليا رضـى أئمة أهل البيت عليهم السّلام باجتهاد المجتهدين طول الغيبـة، بهذه الكيفية و رضاهم بمراجعة أيتام آل محمد صلّى اللّه عليه و آله فى غيبة ولى اللّه الأعظم أرواح من سواه فداه الى الفقهاء و المجتهدين العدول.

فهل تری من نفسک انهم علیهم السّلام فی طول الغیبة ألقوا زمام أمر الرعیة و أیتام آل محمد علیهم السّلام الی أنفسهم، و لم یرضوا بتکفل الفقهاء الصلحاء لهم حاشاک ثم حاشاک.

فذلکة فی رضی أئمة أهل البیت هذا النحو من الاجتهاد

فتحصل مما ذکرنا بطوله انه یصح ان یقال أولا بوجود هذا النحو من الاجتهاد فی الصدر الأول لکن لا بهذه الشدة.
و لو سلم عدم وجوده فی الصدر الأول فیمکن ان یحدس المتدرب الخبیر ان مقتضی طبع الأمر بعد معهودیة رجوع الجاهل بکل صنعة أو حرفة إلی العالم بها، و معلومیة غیبة الإمام علیه السّلام و طولها، و ما ورد عنهم فی الحث بجمع الاخبار و کتابتها و بثها، و وجود الفرق الظاهر بین زمن الحضور و الغیبة من حیث قلة الاختلاف و کثرته و عدم تمکن الاجتهاد من کل أحد، و عدم وجوب الاحتیاط الا فی موارد مخصوصة رضائه أئمة أهل البیت علیهم السّلام بهذه الطریقة المستحدثة المألوفة فی مثل هذه العصور فی رجوع عوام الشیعة و أیتام آل محمد صلّی اللّه علیه و آله إلی علمائهم و فقهائهم العدول، و لعل إنکار ذلک لا یخلو عن مکابرة عصمنا اللّه و إیاکم عن الزّلات.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۸۹

اشکال عدم وجود بناء العقلاء الی الخبراء فی مثل المقام

قد یتوهم عدم وجود بناء العقلاء فی مثل ما نحن فیه الذی تکون انظار خبرائهم و متخصصیهم متفاوتة و مختلفة غایة الاختلاف بحیث یقل اتفاقهم علی أمر إلا نادرا و ذلک لان مناط بناء العقلاء فی رجوع جاهل کل حرفة أو صنعة إلی العالم بها لا یخلو عن أحد هذه الاحتمالات.

الاحتمالات المتصورة فی ملاک رجوع الجاهل الی العالم

اشارة

الأول: ان یکون لأجل ان اصابة نظر العالم للواقع أکثری و تخلفه عنه قلیل بحیث یکون احتمال الخلاف، و الغلط ملغی فی نظر الجاهل فکأن الجاهل یطمئن بقول العالم و یرکن الیه، نعم لو تنبه یری انه لیس بعالم، و لعل هذا هو المراد بالعلم العادی المتداول علی ألسنتهم.
الثانی: ان زعماء القوم و رؤسائهم السیاسیة، أو الدینیة فی بدء تأسیس المجتمع البشری و التمدن الإنسانی لما رأوا انه لو لم یرجع الجاهل بکل صنعة أو حرفة إلی العالم بها أو لو لم یترتب آثار الملکیة علی ما فی الید، أو لو لم یجب العمل بخبر الثقة، أو لو لم یلزم الأخذ بظاهر کلام کل متکلم الی غیر ذلک مما تدور علیه رحی حیاتهم و تنتظم به معیشتهم للزم الکلفة الشدیدة، و الحرج الأکید، بل ربما تنجر الی اختلال نظام المجتمع فاوضعوا تلک القوانین لتسهیل الأمر علیهم، و رغدة عیشهم، و انتشروها فی الأعصار، و الزموا العمل و التعبد بها، فلم یزل یعلمون بها خلفا عن سلف و دار بینهم اجیالا و قرونا متمادیة حتی أصبحت و صارت من الأمور الارتکازیة لدی الناس.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۹۰

الفرق بین بناء العقلاء علی ما جبلوا علیه و ما صار عادهٔ لهم

و الفرق بین الاحتمالین هو ان عمل العقلاء علی الاحتمال الأول بلحاظ ما جبلوا علیه و فطّروا علیه بما هم عقلاء، بخلاف الاحتمال الثانی فإنه لم یکن ذلک منهم بما هم عقلاء بل بالوضع و التعبد الی ان صار عادهٔ لهم.

و کثیرا ما تشتبه عادهٔ العقلاء ببناء العقلاء من دون سبق تعبد و وضع بخلاف ما جرت علیه عادتهم أولا بالوضع و التعبد، و الأکثری بین الناس هو القسم الثانی لکنه ربما تختلط ببناء العقلاء فتدبر.

الثالث: ان یکون ذلک لأجل مقدمات الانسداد بتقریب ان العقلاء فی حیاتهم الاجتماعی و تنظیم أمورهم ربما یحتاجون الی تشخیص أمور لما فیها مصالحهم، و مفاسدهم و معرفهٔ حالا لما فیها من المصالح و المفاسد لاستیفاء مصالحها و الاحتراز عن مفاسدها فلا یجوز لهم إهمال تلک الأمور مع ما هم علیه من الحاجهٔ، و یعز علیهم الاحتیاط لاستلزامه الحرج الشدید، بل ربما لا یمکنهم ذلک لأدائه إلی اختلال النظام، و لیس لهم المراجعهٔ إلی الجاهل، و هو واضح لعدم ترجیح لقول الغیر الجاهل، علی أنفسهم و لیس لهم طریق إلیها إلا بالمراجعهٔ إلی أهل الخبرهٔ، و علماء الفن لاقربیهٔ قوله الی الواقع من غیره، فلیکن هذا سر مراجعهٔ جاهل کل حرفهٔ أو صنعهٔ إلی العالم بها هذا.

تضعیف بعض الوجوه فی ملاک رجوع الجاهل الی العالم

و لا یخفی عدم تمامیهٔ الاحتمال الثالث لبطلان مقدمات الانسداد فی کثیر من الموارد لعدم استلزام العسر و الحرج فی موارد کثیرهٔ فی الاحتیاط فضلا عن استلزامه اختلال النظام- و مع ذلک لا یحتاطون بل یعملون بقول الخبیر.

مع انه لو فرض عدم التمکن من الاحتیاط الکلی فلازمه التبعیض فی الاحتیاط لا العمل بقول الخبیر.

و اما الاحتمال الثانی فدون إثباته خرط القتاد لان تطابق القوانین البشریهٔ من

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۹۱

....

باب الاتفاق مع تفرق أبناء البشر فی الأصقاع المتباعدهٔ و الأمکنهٔ المختلفهٔ مع اختلاف مشاربهم، و عشرتهم، و أدیانهم مع عدم وجود عامل الارتباط و الاجتماع بینهم بعید بل ممتنع عادهٔ، مع انا نری عیانا ان جمیع طوائف الناس، و أصنافهم من الإیرانی و العربی، و الحبشی، و الرومی، و الهندی، و غیرهم، و من یکون فی أقصی نقاط العالم و فی أبعد نقطهٔ المسکون و من یعیشون حیاهٔ بدویهٔ بسیطهٔ یعملون بخبر الثقهٔ و یرتبون آثار الملکیهٔ علی ما یکون تحت ید الغیر و آثار الصحهٔ علی فعل الغیر و یرجع الجاهل منهم الی العالم منهم من دون ان یکون عمل کل مستندا إلی الأخر، بل غیر مطلع علی عمل الغیر. فأین الإیرانی من ان یکون عمله مستندا إلی الإفریقی و بالعکس؟! و أین الإیرانی و الإفریقی، من الهندی، و هکذا غیرهم مع عدم وجود الارتباط بین الأمم المتباعدهٔ فی الأزمنهٔ السابقهٔ و القرون الغابرهٔ.

فاحتمال کون عمل العقلاء بتلک الأمور لأجل تعبد کان فی بدء الأمر بدیهی البطلان.

تصحیح بعض الوجوه فی ملاک رجوع الجاهل الی العالم

فالأشبه هو الاحتمال الأول لکونه امرا معقولا موافقا للاعتبار لقضاء الوجدان بان من یشتری البقل من البقال مثلا و العطر من العطار و الحدید من الحداد لا ینقدح فی خواطره ان البقال، و العطار، و الحداد غیر مالکین لها الأبعد التذکر، و مع ذلک لا یعتنی به، بل یراها أملاکا لهم.

و کذا یرتب آثار الصحة علی فعل الغیر، من دون انقداح الخلاف، و یعمل بخبر الثقة من دون انقداح الکذب فی خواطره الی غیر ذلک مما علیه بنائهم علیه.

و مما جبلوا علیه، و استقر علیه بنائهم مراجعة جاهل کل صنعة أو حرفة إلی العالم بها و یعملون برأیه غافلا عن احتمال مخالفته للواقع بحیث لم ینقدح فی أذهانهم الشک، و الریب فی ذلک، فهم مطمئنون بآراء خبرائهم و واضح ان بناء العقلاء فی رجوع جاهل کل حرفة أو صنعة إلی العالم بها من باب الطریقیة لوضوح ان نظر الطبیب فی ان الشیء الفلانی مثلا نافع للحمی مثلا لا یکون له سببیة فی ذلک بل

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۹۲

....

طریق إلی الخاصیة التی تکون فیه.

و من المعلوم انه لا اشکال و لا خلاف عند أصحابنا الإمامیة فی ان فتوی الفقیه طریق إلی الأحکام الواقعیة، و العذریة بحیث لا توجب فتواه مصلحة ملزمة فی مؤداة فاذا یقع الإشکال فی بناء العقلاء فی الموارد التی یکون الاختلاف من خبراء الفن کثیرا کآراء فقهائنا فی الأعصار المتأخرة.

و حاصل الاشکال انه کیف یمکن دعوی بناء العقلاء علی إلغاء احتمال الخلاف و الخطاء و یطمئنون بارائهم مع هذه الاختلافات الکثیرة المشاهدة من الفقهاء بل من فقیه واحد فی کتبه العدیدة بل فی کتاب واحد.

و الإنصاف انهم لا- یطمئنون بآراء الفقهاء بل لا یرون لآرائهم أماریة و کاشفیة ألا تری انه إذا اختلف المقومون لتقویم بیت أو متاع مثلا فلا یری لتقویهم أماریة و کاشفیة، و لا تطمئن نفسک بقولهما کما تطمئن إذا لم یکن هنا اختلاف.

فعلی هذا لا یبعد ان یقال ان رجوع العوام الی فقهاء الدین لأحد أمرین.

۱- اما لتوهم کون فن الفقه کسائر الفنون یقل فیه الخطاء فیکون رجوعهم إلیهم لمقدمة باطلة و توهم خطأ، بحیث لو علموا بها لما راجعوهم.

۲- و اما لأجل أمر تعبدی أخذ الخلف من السلف لا لأمر عقلائی، فعلی هذا یکون الرجوع إلیهم أمرا تعبدیا، لا عقلائیا.

فظهر مما ذکرنا کله عدم تمامیة بناء العقلاء فی رجوع العوام الی فقهاء الدین هذا غایة التقریب فی الاشکال.

جواب من العلامة الحائری عن الاشکال و المناقشة فیه

و اما الدفع فعن العلامة الحائری (قدس سره) بما حاصله:

ان خطأ الفقهاء و ان کان کثیرا إذا انضم بعضها الی بعض بحیث لو اجتمعت من أول الفقه إلی آخره لأمکن تدوین فقه غیر صحیح، الا ان خطأ آراء کل واحد منهم قلیلة بالنسبة إلی آرائه المطابقة للواقع بحیث لو لوحظت آراء الفقیه الفلانی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۱۹۳

....

مثلا و ضم بعضها ببعض لرأيت ان نسبة ما اخطائه بالنسبة الى ما اصابه كالحجر جنب الإنسان «١».

و لكن نوقش فيما أفاده: بأن هذا كلام مدرسى لا يمكن المساعدة عليه ضرورة انه مع ملاحظة هذه الاختلافات الكثيرة من الفقهاء فى المسائل الفقهية فى الأبواب المختلفة بل فى باب واحد بحيث لم يكن لهم اتفاق فى المسائل إلا نادرا كيف يصح ان يقال ان خطأ كل واحد بالنسبة إلى صوابه قليل فتأمل.

ثم انه حكى عنه (قدس سره) انه تفصى عن الاشكال بوجه أخر بما حاصله:

جواب أخر من العلامة الحائرى و النقاش فيه

ان الواجب و المطلوب عند العقلاء فى باب الاحتجاج بين الموالى و العبيد هو قيام الحجة لديهم على أنحائها المقررة، سواء كانت أحكاما واقعية أولية- و هى أحكام مجعولة على موضوعات واقعية- أو أحكام مقررة على طبق الطرق و الأمارات التى أنفذها الشارع، و هى قد تتخلف عن الواقع، أو وظائف مقررة عند فقد الأمارات و هى الأصول العملية.

و الواجب على العقلاء فى مقام الاحتجاج هو تحصيل المؤمن من العقاب لا- خصوص العمل بالأحكام الواقعية، و من المعلوم ان الفقهاء (رضوان اللّه عليهم) أتعبوا أنفسهم الشريفة فى استنباط الأحكام الشرعية و تفريع الفروع، و لم يقصروا فى ذلك الا انهم لأجل اختلافهم فى الفهم و النظر و دقة المطالب و غموضتها فقد يصل بعضهم الى الحكم الواقعى الاولى، و بعضهم الأخر إلى حكم مؤدى الأمارات، و الثالث إلى مؤدى الأصل، وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها و لكل منهم حجة على اللّه تعالى و عذر فيما وصل اليه و لكل منهم مؤمن من العقاب و لا يفضل أحدهم على الأخر فى تحصيل الحجة، و رأى كل منهم حجة و معذر فى حق نفسه

---

(١) الدرر الملتقاط تقريرنا لبحث أستادنا العلامة الخمينى دام ظله فى الاجتهاد و التقليد مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ١٩۴

....

و حق مقلديه و يكون مؤمنا من العذاب.

و بالجملة الواجب على العقلاء فى باب الاحتجاج تحصيل الحجة و المؤمن من العقاب لا الوصول الى خصوص الأحكام الأولية، و جميع الفقهاء شرع سواء فى ذلك من غير تفضيل لأحدهم بالنسبة إلى الأخر فيصح للعقلاء المراجعة الى اى من الفقهاء «١».

و نوقش أولا- بان ما ذكره (قدس سره) خارج عن موضوع البحث لأنه لم يكن البحث فى ان الفقهاء مقصرون فى الاستنباط حتى يقال: ان لكل من الفقهاء حجة بينه و بين اللّه تعالى أو يكون معذورا فى فتواه، و ان كان مخالفا للواقع حتى تصح المراجعة إليهم، بل موضوع البحث فى انه مع هذه الاختلافات الكثيرة بين الفقهاء كيف تصح المراجعة إليهم، و لو اطلع العقلاء على وجود الاختلاف الكثير فلا يكادون يراجعون الى خبرائهم، فالجواب لا يلائم الاشكال.

و ثانيا: انه لو سلم ان نظر العقلاء فى مثل المقام تحصيل الحجة و العذر لا اصابة الواقع لكنهما يتوقفان على إلغاء احتمال الخطاء فى اجتهاد المجتهد فى استنباط الأحكام الأولية حتى يصير فتاويه مع هذه الإلغاء فى عداد سائر الأمارات العقلائية و لا يكاد يمكن الإلغاء مع هذه الاختلافات الكثيرة.

و قد ثبت فى محله ضعف جعل المماثل على طبق الامارة و غاية ما فى الباب الطريقية، و معذرية الطرق و الأمارات بالنسبة إلى الأحكام الواقعية انما هو للمجتهد لا المقلد لان مبنى عمله انما هو فتوى المجتهد لا الأمارة التى تبين خطائها، و فتاويه لا يكون معذرا للغير إلا إذا كانت كسائر الأمارات العقلائية قليلة الخطاء كثيرة الإصابة و المفروض ان كل مجتهد يحكم بخطاء مخالفه لا بتقصيره، و

معه کیف یمکن حجیة فتوی الفقیه.

---

(۱) الدرر الملتقاط فیما یتعلق بالتقلید و الاجتهاد مخطوط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۹۵

الجواب الحقیق عن الاشکال

و لکن الذی یمکن ان یقال فی دفع الاشکال هو الذی ذکرناه فی الأمر الثانی مما تقدم أنفا و حاصله:

معلومیة هذا البناء من المتشرعة طول الغیبة و رجوع أیتام آل محمد صلّی اللّه علیه و آله الی فقهائهم العدول مع ما هم علیه من الاختلاف، و هی دلیل علی رضاء الشارع الأقدس به فالعمل علی فتاویهم مع ما هم علیه من الاختلاف الکثیر کما انه إذا کان هذا النحو من الاختلاف موجودا فی الصدر الأول، و لم یردع عنه، یکشف رضاهم به فالرجوع الکذائی مع ابتنائه علی مقدمة خطائیة مرضیّ عند الشارع الأقدس.

نعم یبقی الإشکال: فی ان حجیة فتوی الفقیه علی هذا هل هو من باب الامارة و إلغاء احتمال الخلاف کسائر الأمارات، أو من باب الأصول؟.

و لا یبعد ان یقال ان بناء المتشرعة علی أخذ الفتوی من باب الکاشفیة، و الأماریة و هی التی علیها الطریقة المألوفة و السنة العملیة فی رجوع جاهل کل صنعة إلی العالم بها. فمقتضی سکوت الشارع و عدم ردع هذه الطریقة فی المقام إمضاء لما علیه المتشرعة، مع مقدمة خطائیة- و هی عدم علمهم بهذه الاختلاف الکثیر.

و بالجملة الشارع الأقدس امضی الطریقة المألوفة، بالسکوت، و عدم الردع بما هم علیه، بحسب ما هم علیه بحسب اعتقادهم، و لو کان اعتقادهم خطأ، و لیس هو إلا الطریقیة و لازم ذلک جعل الشارع، إیاها أمارة شرعیة مجعولة.

أو یقال ان فتوی الفقیه بمنزلة الأصل فی المسئلة الأصولیة نظیر ما یقال فی الخبرین المتعارضین فکما انه یحتمل ان یکون ظاهر أدلة التخییر هو التوسعة للجاهل بالواقع بالأخذ بأحد الخبرین فیکون مفادها تعیین الوظیفة لدی الشک فی الواقع فیکون من قبیل الأصل المعول علیه لدی الشک، فلا ینافی ذلک کون أحد الخبرین حجة علی الواقع لأن الحجة علی الواقع غیر الامارة علیه کما انه لو أوجب الاحتیاط

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۱۹۶

....

فی الشبهة البدویة یصیر حجة علی الواقع و لا یکون طریقا إلیه لأن نسبته الی الواقع و مقابله علی السواء.

فکذلک نقول فی المقام فتکون فتوی الفقیه مع هذه الاختلافات الکثیرة أصل و حجة علی الواقع فعلی هذا یشکل حجیة فتوی الفقیه بالنسبة إلی لوازمه و ملزوماته العادیة.

هذا کله فی الموقف الأول فی التقلید، و هو جواز التقلید و مشروعیته و قد ظهر لک بحمد اللّه مشروعیة التقلید بعرضها العریض بل وجوبه لغیر المتمکن من الاجتهاد أو الاحتیاط.

بقی الکلام فی.

الموقف الثانی

اشارة

و هو ان التقليد هل يكون عبارة عن العمل بقول الغير، أو الالتزام بالعمل بقول الغير، أو غيرهما؟ فنقول.

معنى التقليد لغة

التقليد لغة جعل شخص، أو غيره، ذا قلادة يقال قلدت الفتاة: إذا جعلت القلادة فى جيدها، قلدها السيف: إذا جعل حمالته فى عنقها، قلد البعير: إذا جعل فى عنقه حبلا يقاد به، و منه تقليد الهدى فى الحج لان المحرم يجعل البعير مثلا ذا قلادة بتعليق النعل عليه ليعلم أنه هدى فيكفّ عنه، و فى الحديث يقلدها بنعل قد صلى فيه، و منه كما فى مجمع البحرين فى حديث الخلافة: قلدها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عليا عليه السّلام: اى ألزمه بها بجعلها فى رقبته و ولاه أمرها.

اختلاف العبارات فى معنى التقليد الاصطلاحى

و اما اصطلاحا فاختلف عباراتهم فيه.

فقال بعض كما عن النهاية، و المعالم، و شرح المختصر ان التقليد هو العمل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۹۷

....

بقول الغير من غير حجة، و مطالبة دليل، و فى رسالة تقليد شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) عن بعضهم نسبته الى علماء الأصول.

و قال أخر: كما عن جامع المقاصد: انه قبول قول الغير. و عن فخر المحققين: اضافة فى الأحكام الشرعية من غير دليل على خصوص ذلك الحكم.

و قال ثالث: كما عن الفصول، و الكفاية: انه عبارة عن الأخذ بقول الغير قال فى الكفاية: التقليد و هو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات، أو للالتزام به فى الاعتقاديات تعبدا بلا مطالبة دليل على رأيه.

و قال رابع: كما ذهب اليه الماتن هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين و ان لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ.

و قال خامس: انه تعلم الفتوى للعمل.

و قال سادس: انه عبارة عن منابعه قول الغير، و رأيه.

و قال سابع: انه عبارة عن الالتزام و التعلم كليهما.

فهل الاختلاف فى ذلك مجرد الاختلاف فى التعبير و ان مرجع جميع التعاريف إلى أمر واحد، و هو تطبيق العمل- الحركات و السكنات- على قول الغير بإرجاع الكل الى العمل فيكون المراد من الأخذ و القبول فى مقام العمل، و المراد بالالتزام و التعبد بمقتضاه كما هو ظاهر لفظى الأخذ و القبول، و لذا نسب القول بكون التقليد العمل بقول الغير الى علماء الأصول.

أو ان ذلك اختلاف فى المعنى و ان المراد من الأخذ بقول الغير، و قبوله هو الانقياد له، و جعله حكما، فى حق نفسه و التوطين على العمل به عند الحاجة.

أو انه لا ذاك، و لا ذلك، بل الاختلاف فى بعضها فى التعبير، و فى بعضها الأخر فى المعنى وجوه بل أقوال.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۱۹۸

كلمة من سيد مشايخنا فی ان اختلاف كلمات الأصحاب ليس فی معنی التقليد

صرح سيد مشايخنا فی المستمسک بان الاختلاف فی الجميع فی التعبير قال ما نصه:

«هـذا الاختلاف و ان كان بـدوا ظاهرا فی الاختلاف فی معنی التقليد، و مفهومه الا ان عدم تعرضـهم للخلاف فی ذلک، مع تعرضـهم لكثير من الجهات غير المهمة يدل، على كون مراد الجميع واحدا و ان اختلافهم بمحض التعبير» «۱».

وجوه الاشكال فيما افاده سيد مشايخنا

و لا يخفى ما فيه أولا:

كما فی رسالة تقليد شيخنا الأنصاری (قدس سره) لتصريح بعضـهم بتحقق التقليد بأخذ الفتوى للعمل عند الحاجة و ان لم يعمل بعد «۲».

و ثانيا: كما فيها أيضا أنهم فرعوا على الخلاف فی معنی التقليـد بعض أحكامه و مسـئلة البقاء على تقليـد الميت فيما إذا مات المجتهد بعـد الالتزام بالعمل بفتواه «۳» و هكـذا فی مسـئلة العـدول عن الحی إلى الحی، فيمـا إذا كـان الثـانی مساويا للأول، أو مفضولا فإنه لا يجوز العـدول عن الأول الى الثانی بعـد الالتزام، و هـذا بخلاف ما إذا قلنا ان التقليد هو العمل بقول الغير فإنه لا يجوز البقاء على تقليد الميت، و يجوز العدول عن الحی إلى الحی حينئذ لعدم تحقق التقليد فی الفرض.

و ثالثا: بأنه كيف يكون الاختلاف بمجرد التعبير مع تصـريح المحقق الخراسانی (قدس سـره) الذاهب الى كون التقليد هو الأخذ بقول الغير، و رأيه فإنه لا وجه

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۱۱.

(۲) رسالة التقليد/ ۴۵.

(۳) رسالة التقليد/ ۴۵.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۱۹۹

....

لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه و الا كان بلا تقليد. و تصريح بعضهم.

بـان القول بكون التقليـد عنوانـا للعمـل و منتزعـا منه يسـتلزم الـدور فی العبـادات لأن مشـروعية العمل العبادی و صـحتها من المقلـد- بالكسـر- يتوقف على التقليـد لأنـه لو لم يقلـد لم يتمكن من الإتيـان بها بما أنها مأمور بها حتى يقع عبادة، فلو كان التقليـد متأخرا عن العمـل و منتزعـا منه (لعـدم تحقق التقليـد حسب الفرض الاـ بالعمـل) لزم الـدور و ذلـک لان العامی إذا لم يقلـد لا يتمكن من الإتيان بصـلاة الجمعة مثلا بما انها واجبة و مبرئة للذمة فإذا توقف تحقق تقليده على الإتيان بتلک الصلاة لزم الدور فظهر مما ذكرنا ان القول بكون مرجع التعاريف المذكورة للتقليد الى الاختلاف فی التعبير لا يمكن المساعدة عليه.

الأقوال الأصيل فی معنى التقليد ثلاثة

نعم يمكن إرجاع بعض التعاريف الى بعض وعد الأقوال الأصلية فى المسئلة ثلاثة.

الأول: ما ذهب اليه الماتن (قدس سره) من ان التقليد هو الالتزام بالعمل و لعله اليه يرجع القول بكونه عبارة عن قبول قول الغير، أو القول بأنه متابعة قول الغير، و رأيه.

الثانى: ما ذهب اليه صاحبا الفصول و الكفاية من انه عبارة عن الأخذ بقول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات إلخ. و لعله اليه يرجع القول بكونه عبارة عن أخذ الرسالة للعمل بها، أو تعلم الفتوى للعمل بها.

الثالث: ما ذهب اليه جمع من الأساطين و هو كونه عبارة عن نفس العمل مستندا إلى رأى الغير.

إذا عرفت وجود الخلاف فى معنى التقليد فلا بد من التنبيه على ان التقليد اى واحد منها كما انه لو لم يكن الخلاف فيه الأمن جهة التعبير لا يهم البحث و التنقيب على انه اى منها فنقول:

الوجوه التى يستدل بها لكون التقليد عبارة عن الأخذ و الالتزام و تزييفها

يظهر من بعضهم، بل صرح بعضهم بعدم كون التقليد عنوانا للعمل متنزعا منه بل عبارة عن الأخذ، أو الالتزام للعمل فيكون سابقا على العمل.

و ما يمكن ان يستدل لمقالهم وجوه.

الوجه الأول: ما عن الفصول و وافقه المحقق الخراسانى فقال فى الكفاية:

«ان التقليد هو الأخذ بقول الغير و رأيه للعمل الى ان قال و لا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه و الا كان بلا تقليد» «۱».

أفيد فى بيانه: «بأنه لو كان التقليد عبارة عن نفس العمل على طبق فتوى الغير فأول عمل يصدر من المكلف يصدر من غير تقليد، لان ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد الذى هو العمل، مع ان العمل لا بد و ان يكون مسبوقا بالتقليد، لان المكلف لا بد ان يستند فى اعماله إلى الحجة. فكما ان المجتهد يستند الى اجتهاده، و هو أمر سابق على عمله فكذلك العامى لا بد ان يستند الى التقليد، و يلزم ان يكون تقليده سابقا.

عليه» «۲».

و بالجملة: العمل مسبوق بالتقليد دائما، و لذا قال بعضهم و منهم الماتن (قدس سره) بان التقليد عبارة عن الالتزام بالعمل بقول المجتهد، و قال أخر و منهم المحقق الخراسانى (قدس سره) انه أخذ قول الغير و رأيه فى الفرعيات أو الالتزام به تعبدا بلا مطالبة دليل على رأيه.

و رده المحقق الأصفهانى (قدس سره): «بان التقليد عنوان للعمل استنادا إلى رأى الغير، و لا تقابل بين الاجتهاد، و التقليد حتى يكون سبق الأول على العمل موجبا لسبق الثانى عليه، بل التقابل بين عمل المجتهد و عمل المقلد، فالعمل المستند إلى

---

(۱) كفاية الأصول ج ۲/ ۴۳۴.

(۲) التنقيح ح ۱/ ۷۹.

....

ما حصله من المدرك عمل المجتهد، و العمل المستند إلی رأی الغیر عمل المقلد» «۱» و بعبارة أخری كما سنشیر الیه: ان التقلید عنوان ینطبق علی نفس العمل نظیر عنوان التعظیم الذی ینطبق علی نفس القیام مثلا، فالتقلید أمر مقارن مع العمل و لا یعتبر فیه السبق زمانا، فاذا عمل المكلف عملا مستندا الی فتوی الغیر كان ذلك العمل مقرونا بالتقلید لا محالة و هو كاف فی صحته، و لا دلیل علی اعتبار سبق التقلید علی العمل.

و بالجملة لم یرد دلیل علی لزوم مسبوقیة العمل بالتقلید و انما الواجب سبق تحصیل الحجة علی العمل، فعلا كان أو تركا، تحصیلا للمؤمن من العقاب.

الوجه الثانی: ما هو مستفاد من الوجه الأول، كما ان جوابه لائح مما ذكرناه فی دفعه، و لا بأس بافراده بالذكر و حاصله.

ان الاجتهاد و التقلید متقابلان، و الاجتهاد هو أخذ الحكم عن المدرك، و التقلید هو أخذه لا عن المدرك، فكما ان الاجتهاد متقدم علی العمل فكذلك التقلید ورد بأنه لم یدل دلیل علی تقابل الاجتهاد، و التقلید بهذا المعنی، نعم هما متقابلان علی نحو تقابلهما للاحتیاط الذی هو عنوان للعمل قطعا.

و بالجملة كما أشرنا أن التقابل بین عمل المجتهد و عمل المقلد، فالعمل المستند الی ما حصله من المدرك عمل المجتهد، و العمل المستند إلی رأی الغیر عمل المقلد.

الوجه الثالث: ما عن صاحب الفصول من استلزام القول بكون التقلید عبارة عن العمل الدور فی العبادات لان وقوع العبادة یتوقف علی قصد القربة، و هو یتوقف علی العلم بكونها عبادة، فلو توقف العلم بكونها عبادة علی وقوعها، كان دورا.

و بعبارة أخری أفاده شیخنا الأعظم (قدس سره):

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۱۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۲

....

«انه لو كان التقلید هو العمل امتنع ان یقع العمل علی جهة الوجوب، أو الندب، إذا كان مما اختلف فیه المجتهدون كغسل الجمعة، بل امتنع ان یقع مشروعا إذا كان مما اختلف فی مشروعیته، كصلاة الجمعة فی زمان الغیبة، و صلاة القصر فی أربع فراسخ، فان وقوع العمل علی صفة الوجوب بل المشروعیة لا یتحقق الا بالتقلید، فلو توقف تحقق التقلید علی العمل لزم الدور، و تسلیم توقفه علی الأخذ بالفتوی و منع صدق التقلید كما تری» «۱».

ورده الشیخ (قدس سره) فی الرسالة.

«بأن مشروعیة العمل، أو وجوبه یتوقف علی وقوعه علی جهة التقلید لا علی سبق التقلید فاذا فرضنا ان هنا مجتهدین أحدهما یری وجوب الجمعة، و الأخر یری وجوب الظهر فالمكلف یتخیر بین إیقاع الجمعة وجوبا علی جهة التقلید للأول و بین إیقاع الظهر كذلك علی جهة التقلید، للثانی.

و كذا الكلام فی غسل یوم الجمعة فإنه یتخیر بین إیقاعه وجوبا علی جهة التقلید لموجبه، و بین إیقاعه ندبا علی جهة التقلید لناویه فلا یتوقف العمل علی سبق صفة الوجوب له، بل یكفی ان یكون للمكلف أن یأتیه علی وجه الوجوب فافهم» «۲».

و بعبارة أخری كما أفید: «مشروعیة العمل لا تتوقف علی التقلید بل تتوقف علی الاستناد إلی الحجة الدالة علی المشروعیة كفتوی المجتهد فاذا افتی بوجوب صلاة الجمعة و علم بها المقلد یمكنه إتیان الصلاة بما انها واجبة تعبدا و نفس الصلاة المأتی بها كذلك

یصدق علیها عنوان التقلید فلا دور» «۳».
فظهر مما تقدیم انه: لا محذور فی القول بکون التقلید عبارة عن العمل المستند الی المجتهد و لم یستلزم القول به ای محذور- من الدور و غیره- و اللّه العالم

---

(۱) رسالة التقلید/ ۴۵/ ۴۶.

(۲) رسالة التقلید/ ۴۵/ ۴۶.

(۳) الدروس ج ۱/ ۳۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۰۳

....

فحان التنبیه: علی المعنی المناسب لمفهوم التقلید و ما هو المستفاد من الأدلة فنقول:

حکم العقل بکون التقلید عبارة عن العمل المستند

المناسب لمعنی التقلید لغة و المستفاد من الأدلة هو القول بکون التقلید عبارة عن العمل، دون القول بکونه الالتزام، أو الأخذ، أو التعلم.
نعم ربما یکون الالتزام و التعلم من مقدمات تحقق التقلید لا التقلید نفسه کما سنشیر الیه.
و ذلک لان غایة ما یقتضیه العقل هو ان المکلف العاجز عن الاستنباط لا بد له من تفریغ ذمته بالنسبة الی ما اشتغلت ذمته و ذلک یحصل بالعمل علی طبق فتوی المجتهد دون مجرد الالتزام بفتواه، أو الأخذ بفتواه ضرورة انه بمجرد ذلک لم یؤد الوظیفة، و لم یفرغ ذمته بخلاف ما إذا عمل علی طبقه فإنه یکون مؤدیا للوظیفة، و مفرغا للذمة.
نعم الالتزام أو التعلم، ربما یحتاج إلیهما فی تحقق التقلید و هو العمل بفتوی المجتهد.
هذا ما یقضیه حکم العقل فی باب الامتثال.

بناء العقلاء علی العمل برأی الغیر

و کذا سیرة العقلاء فی باب التقلید علی ما افاده المحقق الأصفهانی (قدس سره) فقال:
«ان سیرة العقلاء- حفظا لنظام أمورهم- استقرت علی العمل علی طبق رأی المجتهد، و العارف بشیء، فالالتزام، أو الأخذ بالفتوی بوجودها العلمی، أو الکتبی، و ان کان من المقدمات لکنه أجنبی عن مقاصد العقلاء.

الأدلة اللفظیة علی کون التقلید عبارة عن العمل

و کذا مقتضی الأدلة اللفظیة من الآیات، و الاخبار- علی تقدیر دلالتها علی
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۰۴

....

التقلید- فکذلک أیضا.

و ذلک لان غایة ما تدل علیه آیة النفر- بناء علی دلالتها علی وجوب التقلید- هی لزوم الحذر عند الانذار و هو عنوان للعمل و هو الأمر القابل لتعلق الوجوب به و هو الذی یقتضیه الخوف عادة، دون الالتزام، أو الأخذ بوجوده العلمی، أو الکتبی و کذا آیة السؤال علی تقدیر الدلالة و ان کانت مسوقة لوجوب القبول بعد الجواب الا ان الواضح، ان المطلوب فی العملیات هو القبول عملا، لا جنانا فضلا عن الأخذ بوجوده الکتبی للعمل.

و کذا سائر الأخبار مما دل علی جواز الإفتاء، و الاستفتاء، و الإمرة بالرجوع الی رواة الحدیث فإنه یلازم القول عملا عرفا لا سائر أنحاء القبول إذ المفروض ان موردها العلمیات المطلوب فیها العمل دون عقد القلب المطلوب فی باب العقائد» «۱».

و بالجملة لا یستفاد من أدلة الباب أکثر من حجیة فتوی المجتهد فی حق العامی فی مقام العمل فهی امارة کسائر الأمارات المعتبرة شرعا التی تنجز الواقع عند الإصابة و معذرا عند عدمها فاللازم علی العامی بحکم الشرع و العقل الاستناد الی الفتوی فی مقام العمل فی أفعاله و تروکه، فتفسیر التقلید بالعمل مستندا الی قول المجتهد هو الموافق للادلة دون تفسیره بالالتزام للعمل أو الأخذ له.

عدم أخذ عنوان التقلید موضوعا للحکم فی شیء من الأدلة إلا فی خبر الاحتجاج

فبعد ما عرفت ان المستفاد من أدلة الباب هو لزوم استناد العامی فی مقام العمل الی فتوی المجتهد فهو المتبع و مع ذلک لا نحتاج الی تجشّم صدق مفهوم التقلید لعدم ورود عنوان التقلید فی شیء من الأدلة موضوعا للحکم إلا فی خبر الاحتجاج المروی عن تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام فان فیه ذلک بعد توصیف الفقیه الذی یرجع إلیه بأوصاف بأنه: من کان من الفقهاء، صائنا لنفسه حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لأمر مولاه، فللعوام ان یقلدوه «۲».

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۱۱.

(۲) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۵

....

الا انه وقع الکلام فی اعتباره و فی دلالته علی التقلید الذی نحن بصدد إثباته و هو التقلید فی الأحکام الشرعیة العملیة.

تفسیر التقلید بالعمل المستند انسب بمعناه اللغوی و العرفی

و مع ذلک کله نقول: ان المعنی الذی ذکرناه للتقلید انسب بمعناه اللغوی و العرفی من تفسیره بالالتزام و الأخذ.

و ذلک لما عرفت ان التقلید لغة جعل شخص، أو غیره ذا قلادة، و العامی بتقلیده مجتهدا و استناده إلیه فی مقام العمل، کأنه یجعل أعماله قلادة فی رقبته، لأنه فی عاتقه و عهدته و لا یناسب ذلک تفسیر التقلید بالأخذ أو الالتزام.

اما الأخذ فظاهر ضرورة انه لا مناسبة بین أخذ الفتوی للعمل و لم یعمل بعد و بین معناه اللغوی و ذلک واضح إلی النهایة.

إشکال فی عدم ملائمة الالتزام لمعنی التقلید و تزییفه

و اما الالتزام فمرجع تقلید المجتهد الی ان العامی بالتزامه بفتوی المجتهد یجعل فتاویه کالقلادة فی عنقه فعلی هذا یکون العامی

مقلدا- بالفتح- و یصح إطلاق المقلد- بالکسر- علی المجتهد، و هو کما تری خلاف المنساق، و خبر الاحتجاج یصرح بأنه- للعوام ان یقلدوه- کذا أفید.

و لکن فیه ان مجرد ذلک لا- یستلزم إطلاق المقلد- بالکسر- علی المجتهد و المقلد- بالفتح- علی العامی علی العکس مما هو المتعارف.

ضرورة أن العامی هو الذی یلتزم و یجعل فتاوی المجتهد قلادة فی عنقه، فالعامی مقلد- بالکسر- من جهة و ان کان مقلدا- بالفتح- من جهة أخری فکان العامی یزین نفسه و شخصه بالتزامه بالعمل بفتوی المجتهد.

فاذا إطلاق المقلد- بالفتح- علی المجتهد لا تخلو عن تسامح.

فظهر ان المناسب لمعنی التقلید لغة هو تفسیره بالعمل فإن العامی کأنه یجعل أعماله قلادة فی رقبة المجتهد، و فی عاتقه و عهدته.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۶

دلالة بعض الاخبار علی ان اعمال العامی فی عهدة المفتی و عاتقه

و قد أشیر الی هذا المعنی فی عدة اخبار.

منها: صحیح عبد الرحمن بن ابی الحجاج، قال:

کان أبو عبد اللّه علیه السّلام قاعدا فی حلقة ربیعة الرأی، فجاء أعرابی، فسئل ربیعة الرأی عن مسئلة فأجابه، فلما سکت قال له الأعرابی، اهو فی عنقک فسکت عنه ربیعة، و لم یرد علیه شیئا فأعاد المسئلة علیه، فأجابه بمثل ذلک فقال له الأعرابی:

ا هو فی عنقک؟ فسکت ربیعة فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام هو فی عنقه قال، أو لم یقل، و کل مفت ضامن «۱».

و منها: ما عن دعائم الإسلام، و سئل رجل ربیعة بن ابی عبد الرحمن عن مسئلة فأجابه ربیعة قال له الأعرابی.

ان أنا فعلت ما أمرتنی فهو فی عنقک، فسکت ربیعة، فردد ذلک علیه مرارا لا یجیبه، و أبو عبد اللّه جعفر بن محمد علیه السّلام سمعه، فقال یا أعرابی، هو فی عنقه قال أو لم یقل «۲».

و منها: خبر ابی عبیدة قال:

قال أبو جعفر علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم، و لا هدی من اللّه، لعنته ملائکة الرحمة، و ملائکة العذاب، و لحقه، وزر من عمل بفتیاه «۳».

و عن دعائم الإسلام عنه علیه السّلام مثله «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۲.

(۲) مستدرک الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۳.

(۳) الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۱.

(۴) مستدرک الوسائل باب ۷ من أبواب آداب القاضی ح/ ۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۷

....

و منها: خبر إسحاق الصیرفی قال:

قلت: لأبی إبراهیم علیه السّلام ان رجلا أحرم فقلم أظفاره، و کانت له إصبع علیلة فترک ظفرها لم یقصه فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه فقال: علی الذی افتی شاة «۱».

و منها: خبر إسحاق بن عمار قال:

سئلت أبا الحسن علیه السّلام عن رجل نسی ان یقلم أظفاره عند إحرامه قال یدعها قلت فان رجلا من أصحابنا أفتاه بأن یقلم أظفاره، و یعید إحرامه، ففعل قال علیه دم یهریقه «۲».

و رواه الشیخ بإسناده نحوه و زاد: قلت فإنها طوال قال: و إن کانت (طوالا، ن ل).

و قد أورد شیخنا الشهید فی منیة المرید فی آداب الفتوی و المفتی و المستفتی ما یقطع المقال فقال:

«ان الفتوی مع کونه واجبا کفائیا ذا أجر کثیر لکنه عظیم الخطر معرض للخطاء، و الخطر، و ربما یوجب هلاک نفسه و إهلاک غیره و قد کان أصحاب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و التابعین یجتنبون عن الإفتاء مهما أمکنهم الی أخر ما ذکره فلاحظ و تأمل» «۳».

تأیید لکون التقلید نفس العمل

و مما یؤید کون التقلید نفس العمل قولهم یحرم علی المجتهد تقلید غیره، و یحرم علی العامی تقلید غیر المجتهد فان متعلق التحریم لیس الا الفعل المنطبق علی رأی الغیر. لا مجرد العلم برأیه، أو الالتزام و البناء القلبی علیه.

---

(۱) الوسائل باب ۱۳ من أبواب بقیة کفارة الإحرام ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۱۳ من أبواب بقیة کفارة الإحرام ح/ ۲.

(۳) منیة المرید/ ۲۸۹ من الطبعة الحدیثة الجیدة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۰۸

....

کما یؤید أیضا: تصحیحهم عمل العامی غیر الملتفت إذا طابق عمله لفتوی المجتهد الذی یجب علیه تقلیده.

و ذلک لأنه- کما سنذکره ذیل المسئلة السادسة عشر- ان العامی و ان لم یستند إلی الحجة حال العمل، و لکن حیث ان التقلید لیس عنوانا تعبدیا و لا قصدیا بل لیس الا طریقا الی تطبیق عمله علی رأی مجتهد، فاذا طابق عمله لفتوی مجتهده واقعا و انکشف عنده یکفیه ذلک، و ان لم یکن له التزام، و أخذ، بل و لا استناد، فیستفاد ان المهم فی المقام هو العمل لا الالتزام، و الأخذ کما لا یخفی.

هذا کله فیما إذا اتحد المجتهد لأنه بانحصار الحجة فی رأیه یتحقق بالعمل علی طبق فتواه.

و کذا إذا تعدد المجتهدون، و لکن اتفقوا فی الرأی- سواء تساویا فی الفضیلة أو اختلفوا فیها- لأن الحجة هی المجتهد علی نحو صرف الوجود المنطبق علی الواحد، و المتعدد، کما هو الشأن فی الطرق، و الأمارات بالنسبة إلی المجتهد فیما إذا تعدد خبر الواحد مثلا، و اتفقت فی المضمون، و لا حاجة عند ذلک الی الالتزام بتطبیق العمل علی رأی واحد منهم بالخصوص لعدم المرجح.

و بالجملة إذا اتفقت فی الفتوی، فالظاهر انه لا دلیل علی تعیین واحد منهم فیجوز تقلید جمیعهم کما یجوز تقلید بعضهم و أدلة حجیة الفتوی کأدلة حجیة خبر الواحد بنحو صرف الوجود الصادق علی الواحد و المتعدد.

فکما لو تعدد الخبر الدالة علی حکم معین کما یکون الجمیع حجة علی ذلک الحکم، فکذلک یکون البعض حجة علیه، و لا یجب تعین واحد منها معینا، أو مرددا، فکذلک لو تعددت الفتوی، فان الواقع مکشوفا بالحجة.

عدم أخذ التعين للمجتهد فى مفهوم التقليد

فبما ذكرنا ظهر ضعف أخذ التعين للمجتهد فى مفهوم التقليد خلافا لما فى المتن حيث صرح (قدس سره): ان التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين إلخ.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۰۹

....

و اما إذا تعدد المجتهدون و اختلفوا فى الفتوى فهل يتوقف التقليد فى هذا الحال على الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتاوى، أو ينتزع عنوان التقليد عن نفس الالتزام فى هذه الصورة لحكم العقل بلزوم الحجة على الامتثال الأحكام الشرعية وجهان بل عن بعضهم: ان الخلاف فى ان التقليد هل هو العمل، أو الالتزام انما هو فيما إذا اتحد المجتهد، أو تعددوا و اتفقوا فى الفتوى، و اما مع التعدد، و الاختلافى الفتوى فلا ينبغى التردد فى انه يجب الالتزام بإحدى الفتويين، أو الفتاوى لان موضوع الحجة لا يتحقق حينئذ إلا بالالتزام و هو مقدمة لتطبيق العمل على طبقها.

و ذلك لأنه بعد ما كانت حجية الفتوى بنحو الطريقية يمتنع ان يكون جميع الفتاوى حجة لديه لاستلزامه التكاذب، و الجمع بين المتنافيين، و لا واحد معين، لأنه ترجيح بلا مرجح، و لا الحكم بالتساقط، و الرجوع الى غير الفتوى لأنه خلاف السيرة، و الإجماع.

فإذا يتعين ان تكون الحجة ما يختاره المكلف و يلتزم به، فالحجة عند اختلاف الفتوى هو أحدها تخييرا و لا يكاد يحصل التمييز الا بالاختيار، و الالتزام.

و فيه: ان غاية ما يقتضيه الالتزام بإحداهما أو احداها، ليكون حجة تعينية عليه:

هى عدم وجوب الاحتياط على العامى، و انه إذا استند فى عمله إلى إحدى الفتويين أو الفتاوى كان معذورا فى مخالفة الواقع إذا تحققت و أين هذا من لزوم الالتزام بالفتوى قبل العمل لتكون الحجية دائرة مداره؟.

و ان أبيت إلا عن لزوم تحقق الالتزام، و الاختيار فنقول: ان وجوب ذلك فى المفروض مقدمة لتحصيل الحجة فيكون الالتزام، و الاختيار، مقدمة للتقليد لا انه عينه فتدبر.

هذا كله فى حقيقة التقليد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۱۰

....

توهم ابتناء جواز البقاء على تقليد الميت أو جواز العدول من الحى إلى الحى على كون التقليد هو الالتزام دون العمل و دفعه.

و اما ما قد يتفرع على تفسير التقليد بالالتزام فى مسئلة عدم جواز العدول من الحى إلى الحى و جواز البقاء على تقليد الميت.

فقد يتوهم انه لو قلنا بان التقليد عبارة عن الالتزام لجاز البقاء على تقليد الميت فيما إذا مات المجتهد بعد الالتزام بالعمل بفتواه و لكن لم يعمل بعد، و هكذا فى مسئلة العدول عن الحى إلى الحى فيما إذا كان الثانى مساويا للأول أو مفضولا فإنه لا يجوز العدول عن الأول الى الثانى بعد الالتزام.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا بان التقليد هو العمل بقول الغير فإنه لا يجوز البقاء على تقليد الميت فى المفروض لعدم تحقق التقليد فيما لم يعمل به، و يجوز العدول عن الحى حينئذ لعدم تحقق التقليد على الفرض.

و لكنه مدفوع بما سيجىء ان جواز البقاء، و حرمة العدول، لا يدور مدار كون التقليد هو الالتزام للعمل، بل المتّبع فى ذلك هو ما

تقتضيه القواعد، و إطلاقات أدلة حجية الفتوى من الآيات، و الاخبار، و السيرة و سيأتی ذكرها فی ذيل المسئلة التاسعة، إذ ليس عنوان البقاء، أو العدول بمفهومهما واردين فی لسان الأدلة كی يلحظ تحقق مفهوم البقاء، أو العدول فی مورده، و عدم تحققهما فيه.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۱۱

[مسئلة ۹- تقليد الميت ابتداء و استدامة]

اشارة

مسئلة ۹- الأقوى جواز البقاء (۱) علی تقليد الميت (۲) و لا يجوز تقليد الميت ابتداء

---

(۱) لو أخر ذكر مسئلة البقاء عن مسئلة تقليد الابتدائی كان اولی.

(۲) بل وجوبه علی الأقوی فی المسائل التی عمل بها، إذا كان الميت اعلم، علی تفصيل يأتی فی مسئلة تقليد الأعلم، و وجوب العدول من الميت علی الأقوی إذا كان الحی أعلم. و اما فی صورة تساوی الميت مع الحی فی الفضيلة فالأحوط الأولی العدول إلی الحی، و لا يخفی ان التقييد فی الحقيقة بناء علی ما ذكرنا- من ان التقليد عبارة عن تطبيق العمل علی فتوی المجتهد- يرجع الی تحقق موضوع البقاء.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۱۲

الأقوال فی تقليد الميت

أقول: اختلفوا فی اعتبار الحيوة فيمن يرجع إليه فی التقليد، و عدمه علی أقوال ثالثها التفصيل بين التقليد الابتدائی و الاستمراری فاعتبر فی الأول دون الثانی يتفرع علی القول باعتبار الحيوة مطلقا عدم جواز تقليد الميت مطلقا، كما انه يتفرع علی القول بعدم اعتبارها كذلك جواز تقليد الميت مطلقا، كما انه يتفرع علی القول الثالث عدم جواز تقليد الميت ابتداء و جواز بقائه بالمعنی الشامل للوجوب تحقيق الأمر فی المسئلة يستدعی البحث أولا فی اعتبار الحيوة ابتداء فيمن يرجع إليه فی الفتوی، و عدمه، ثم لو تم اعتبار الحيوة فی المرجع ابتداء يقع الكلام فی اعتبارها بقاء فالكلام يقع فی موقفين.

الموقف الأول فی اعتبار الحيوة فيمن يرجع إليه فی التقليد و عدمه ابتداء.

اشارة

قبل الشروع فی أدلة المسئلة ينبغی الإشارة إلی بيان مقتضی الأصل فيها ليكون مرجعا عند قصور أدلة الأطراف.

[تمهيد]

تقرير الأصل الاولی فی الامارة التی لم تقم دليل علی اعتبارها

قرر فی محله ان الأصل الاولی فی كل امارة غير علمی عدم حجيتها جزما- بمعنی عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة (من التنجيز، و

التعـذیر، و الإطاعـة، و العصـیان، و الانقیاد، و التجری) علیها- و لا یکاد تتصف بالحجیـة إلا إذا أحرز التعبـد بها، و جعلها طریقا متبعا، ضرورة انه لا تصح المؤاخذة علی مخالفة التکلیف بمجرد

....

اصابته، و لا یکون عـذرا لـدی مخالفته مع عـدمها، و لا تکون مخالفته تجریا، و لا تکون موافقته بما هی موافقة انقیادا، و ان کانت بما هی محتملـة لموافقـة الواقع کـذلک، إذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشک فی التعبـد بها یقطع بعـدم حجیتها، و عـدم ترتیب شـیء من الآثار علیه للقطع بانتفاء موضوعه.

و قال المحقق الخراسانی (قدس سره) بعد تقریر الأصل بما ذکرنا.

«لعمری هذا واضح لا یحتاج الی مزید بیان و اقامة برهان» «۱».

توصیف الأصل الاولی عند الشک فی اعتبار الحیوة

فعلی هذا: لو شـککنا فی اعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی و حجیة فتواه فالقدر المتیقن من أدلة مشروعیة التقلید هو جواز تقلیده حیا فلا یصح تقلید المیت، و لا تکون فتواه حجة للمکلف بینه و بین اللّه تعالی.

تقریر الأصل الاولی بنحو أخر و النقاش فیه

و قـد یقرر الأصـل بـأنه بعـد مـا ثبت عـدم وجوب امتثال الأحکام الشـرعیة بالعلم الوجـدانی، أو الاحتیاط بل عـدم جواز الاحتیاط إذا أوجب اختلال النظام، و صـحة الاتکال بالغیر، و من له الحجـة فی الجملـة- بأدلة مشـروعیة التقلیـد- إذا شک فی اعتبار الحیوة فیمن له الحجة، فیدور الأمر بین تقلیده حیا، و تقلیده میتا.

فلو قلـده حیا یعلم بفراغ ذمته عما اشـتغلت ذمته به لان فتواه أما حجـة تعینیـة- لاحتمال اشتراط الحیوة فیه- أو حجة تخییریة بینها و بین فتوی المیـت- لعدم احتمال اشتراط الموت قطعا- بخلاف ما لو قلده میتا فإنه لم یعلم بفراغ ذمته عنها بعد احتمال اعتبار الحیوة.

فیـدور الأـمر بیـن التعییـن، و التخییر، و لاـ یخفی ان حکم العقـل فی دوران الأـمر بین التعین، و التخییر، التعیین خصوصـا بالنسـبة إلی الطرق، و مقام الامتثال حیث یری ان الاشتغال الیقینی بالتکلیف یستلزم الفراغ الیقینی منه.

---

(۱) کفایة الأصول ج ۲/ ۵۵.

....

فمع تطبیق العمـل علی الطریق الـذی یحتمـل تعینه یقطع بفراغ الذمـة بخلاـف ما لو طبق عمله علی الطریق الأخر فإنه مشـکوک فیه، و الشک فی الحجیة فی مقام الاحتجاج مساوق للقطع بعدم الحجیة.

و لکن أسـتادنا العلامـة الخمینی دام ظله ناقش فی التقریر: بأنه لا ینفع للزوم الأخـذ بفتوی الحی مطلقا حتی إذا کان المیت اعلم و انما

ینفع إذا تساوی الحی و المیت من جمیع الجهات غیر جهة الحیوة کما لا یخفی.

و ذلک لأنه إذا کان المیت اعلم من الحی مثلا- فبمجرد احتمال اعتبار أمر تعبدی لا یوجب لزوم المراجعة إلی الحی مع مساعدة الاعتبار لتقدیم فتوی الأعلم لکونه أحسن استنباطا، و أجود درکا من غیره.

بل ربما یعکس الأمر و یتعین الأخذ بفتوی الأعلم، لأن اعتبار حیاة المفتی، لو ثبت فإنما هو بشرط تعبدی، بخلاف اعتبار الأعلمیة فإنه لو کانت فإنما هو شرط اعتباری، عقلی.

و الحاصل انه لو کان المیت واجدا لبعض الخصوصیات یخرج المفروض فی مثله من دوران الأمر بین التعیین و التخییر، بل یکون من باب التعیینین فکما یحتمل تعیّن المراجعة إلی الحی یحتمل تعیّن المراجعة إلی الأعلم فالأصل لا ینفع فی جمیع الموارد حتی فیما إذا کان المیت اعلم.

توجیه الأصل بنحو، و دفع ما توهم فی المقام

الا ان یقال لتتمیم الأصل فی جمیع الموارد بأنه لم یقل أحد من الفقهاء، و من واضحات فقه الإمامیة، عدم تعیّن المراجعة إلی المیت الأعلم ابتداء.

و بالجملة لم یفت أحد بتعیّن تقلید المیت الأعلم.

فإذا ثبت ذلک، فنقول جواز الرجوع الی المجتهد الحی، مما تسالم علیه الأصحاب، من زمن أئمة أهل البیت علیهم السّلام، الی زماننا هذا طبقة بعد طبقة، فلو احتمل اشتراط الحیوة فی المفتی یکون من باب التعیین و التخییر.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۱۵

....

و توهم: ان ما یحکی عن المحقق القمی (قدس سره) من وجوب العمل بأقوی الظنین یدل علی وجوب تقلید المیت الأعلم ابتداء لکون الظن الحاصل من فتواه، أقوی منه، من الحی غیر الأعلم.

مدفوع: بان قوله (قدس سره) بذلک، لیس لأجل لزوم تقلید الأعلم بما هو اعلم، بل من حیث ان هذا المحقق یری انسداد باب العلم و العلمی، بتوهم اختصاص الخطابات بمن قصد إفهامه فیعمل بکل ما یکون أقوی من غیره، و ان حصل من شیء لم یکن حجة بخصوصه.

مضافا الی ان الأقربیة فی فتوی الأعلم مطلقا حتی فی صورة مخالفة فتواه للمشهور أو الاحتیاط ممنوعة کما لا یخفی.

فتحصل انه لم یظهر من المحقق القمی (قدس سره) وجوب تقلید المیت الأعلم بما هو اعلم «۱».

فبعد ما عرفت مقتضی الأصل فی المسئلة فلا بد للقول بعدم اعتبار الحیوة فی المرجع من التماس دلیل علیه، و اما القول الأخر- و هو اعتبار الحیوة فیه- ففی فسحة من ذلک.

نعم ان قام دلیل اجتهادی علی الاعتبار، فلیشکر القائل به علی تمام النعمة.

فالأولی تقدیم ما تشبث القائل بعدم اعتبار الحیوة و عطف النظر فیه ثم الإشارة الی ما استدل به لاعتبار الحیوة فالکلام یقع فی موردین.

المورد الأول فیما یتشبث به القائل بجواز تقلید المیت ابتداء.

اشارة

ذهب مخالفينا الى جواز تقليد الميت ابتداء، و لذا و لمصالح أخر، حصروا

---

(١) الدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد، و الاجتهاد تقريرنا لبحث سماحة الأستاد دام ظله مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢١۶

....

التقليد فى الفقهاء الأربعة فى عصر علم الهدى المتوفى ۴٣۶ ق.

وجه حصر مذاهب العامة فى أربع

قد يقال: انه لما تكثرت الفروع بسبب كثرة المسلمين، و اختلاطهم، و بلحاظ عدم تمسكهم بأحد الثقلين، الذين أمروا باتخاذهما، و أتباعهما و التمسك بهما، و هو العترة الطاهرة، و ذهابهم يمينا و شمالا، و لم يكن بأيديهم إلا أحاديث رووها عن النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله و لم يكن ذلك بحيث يرفع حوائجهم، و يدفع بها مهماتهم، و لذا مالوا إلّا القليل منهم «١» إلى الرأى و الاستحسان، زاعمين أن الشريعة معقولة المعنى و لها أصول محكمة، فهمت من الكتاب و السنة، فكانوا يبحثون عن علل الأحكام و ربط المسائل بعضها ببعض، و لم يمنعوا عن القياس برأيهم فيما لا- يجدون نصا فيه و اشتهروا فأصحاب الرأى، و القياس، فكثرت الآراء بينهم، و اختلفت أنظارهم بقياساتهم، و استحساناتهم، فحصل الهرج و المرج بينهم و حصلت الفتنة بينهم بتكاذب كل فرقة، و جمعية تتبع فقيها فرقة و جمعية اخرى تابعة لفقيه أخر فكلما دخلت امة لعنت أختها، و وقعوا فى حيص، و بيص شديد الى ان اجتمعوا فى عصر علم الهدى فى الأندلس، و ادعوا لإجماع على لزوم متابعة أربعة من فقهائهم، و عدم صحة متابعة غيرهم، بل حكموا بكفر متابعة غيرهم، و من ثمة قلدوا أشخاصا معينين من أموات علمائهم، فحصرت مذاهبهم فى الأربعة المشهورة «٢».

نظرية علماء الإمامية فى تقليد الميت ابتداء

و اما أصحابنا الإمامية (رضوان اللّه عليهم) فقد نسب القول بجواز تقليد الميت ابتداء الى المحقق القمى «٣» و صاحب الحدائق بل سائر الأخباريين.

---

(١) و يعبر عنهم بأهل الظاهر بلحاظ افتائهم على النصوص، يقال ان أكثر أهل الحجاز كانوا من أهل الحديث.

(٢) معالم الزلفى/ ١٧. التنقيح ج ١ ص و (۶) من المقدمة.

(٣) كما يظهر من جامع الشتات/ ۶۵۵ من الطبعة الثالثة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢١٧

....

و لکن المشـهور بین أصـحابنا عدم جواز تقلید المیت ابتداء، بل فی کلمات غیر واحد من الأعاظم، دعوی الإجماع علیه، و سنشیر عند ذکر أدلهٔ القائلین بعدم جواز تقلید المیت ما ینفع لتحقق الإجماع فارتقب حتی حین.

أدلهٔ جواز تقلید المیت ابتداء

اشارهٔ

ما قیل أو یمکن ان یقال لجواز تقلید المیت أمور.

الأول: السیرهٔ العقلائیهٔ.

اشارهٔ

قـد یـدعی اسـتقرار سـیرتهم قـدیما، و حـدیثا علی رجوع الجاهل بکل صـنعهٔ أو حرفـهٔ إلی العالم بها، بل فی کل ما یجهلونه فی أمور معاشـهم، و معـادهم، و فی مختلف العلوم و الموضوعـات الخارجیـهٔ إلی خبراء الفن و العـالمین به، و لاـ یفرقون فی ذلک بین کونهم حیین، أو میتین، و من هنـا تریهم لو مرض أحـدهم و عرف مرضه، فربمـا یرجعون فی علاـجه الی بعض کتب ابن سـینا، و محمـد بن زکریـا الرازی و نظرائهمـا بـل إلی انظـار الأقـدمین کسـقراط، و بقراط، بـل ربمـا یرجعون آرائهم علی الآـراء المسـتحدثهٔ فی العصـر الجدید، و ان کان لإجراء دستوراتهم نحو صعوبهٔ، و مشقهٔ لم یکن فی دساتیر أطباء الحاضرین.
هذا فی أمر العلاج، و کذا بالنسبهٔ إلی غیره من مهام أمورهم.
و بالجملهٔ السیرهٔ العقلائیهٔ قدیما و حدیثا ثابتهٔ علی رجوع الجاهل الی العالم من غیر فرق فی ذلک بین العالم الحی، و العالم المیت بل لا ینبغی الإشـکال فی عدم التفاوت فی ارتکاز العقلاء و حکم العقل بین فتوی الحی و المیت ضـرورهٔ طریقیهٔ کل منهما الی الواقع بلا فرق بینهما.
هذا حاصل ما یروم به الألسن خصوصا فی أبناء عصرنا.

المناقشات فی بناء العقلاء

و لکن فی النفس من ذلک شیء حاصله:
هو ان المراد ببناء العقلاء علی الرجوع الی الأموات هل هو رجوع الخبراء
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۱۸
....

منهم إلی أمثالهم، و الاتکاء بارائهم فیما یعلمون به، أو خصوص غیر الخبراء منهم، أو الأعم؟.
فـإن أریـد الأـول فهـو مسـلم فـتریهم یراجعـون الی أفکـار خـبراء الفن من أمـواتهم و یطـالعون أنظـارهم بـل تریهم یـدققون النظر فی معتقـداتهم خصوصـا إذا کـان المیت ذا مرتبـهٔ عالیـهٔ فی العلم، أو کـان أعلم أقرانه، فربمـا یحصـل لهم بـذلک اطمینـان فی تشـخیص المطالب، و الحقائق، و التصدیق بها و لکن لا یخفی ان ذلک لیس تقلیدا منهم فلا ینفع ذلک لما نحن بصدده.
و ان أریـد مراجعهٔ غیر الخبراء منهم فـذلک غیر معلوم فهل تراهم یراجعون فی مهام أمورهم و ما یرتبط فی علاج أنفسـهم، و احبّتهم

بمجرد نظر طبيب حاذق ميت مع وجود الخلاف بين حذاق الفن.

مثلاـ إذا عرض الشخص مرضا ذا أهمية، و اختلف انظار الحذاق فى علاجه فهل يكتفى المريض، أو حماته بالعمل على دستور أو نسخة كانت من طبيب حاذق ميت من دون المراجعة الى أحد الحذاق الموجودين، و لا أقل من تأييد نظره، و لا أظن الالتزام به من أحد، و لو فرض انه عمل شخص بالدستور من دون المراجعة الى أحد الأحياء فأوجب هلاك نفسه أو طرفه فهل العقلاء لا يوبّخونه، و لا حماته و لا يلومونه حاشاك ان تنكر ذلك.

نعم فى الأمور التى قلما يقع الخلاف فيها بين الخبراء، أو كانت من الأمور غير المهمة فربما يعملون بآراء خبراء أمواتهم، و من المعلوم ان الأحكام الشرعية من مهام الأمور و مما وقع الخلاف فيها كثيرا بحيث قلما تجد مسئلة لم يختلف فيها فقيهان، فوجود بناء العقلاء فى مثل الأحكام الشرعية غير ثابت، لو لم نقل ببنائهم على عدم المراجعة إلى الأموات.

و بما ذكرنا يظهر حال ارادة رجوع الخبراء و غيرهم إلى الأموات.

هذا أولا.

و ثانيا: لو سلم بناء العقلاء، منهم فقد أشرنا ان بناء العقلاء بنفسه ليس من

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢١٩

....

الحجج الشرعية و لم تقم آية و لا رواية، على حجية كل ما بنوا عليه، فلا يكفى ثبوت بنائهم على أمر فى الاحتجاج به، ما لم ينضم إليه رضى الشارع به. و لو بعدم الردع الكاشف عن إمضائه.

و لم يثبت من الشارع ما يدل على رضائه بها لو لم نقل بثبوت ما يدل على خلافها و ذلك لعدم تعارف المراجعة إلى فتوى الميت فى الصدر الأول، بل كما أفاده أستادنا المحقق الخمينى دام ظله.

«انه لم تكن فى تلك الأزمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفا حتى يقال انهم كانوا يراجعون الكتب، فان الكتب الموجودة فى تلك الأزمنة، كانت منحصرة بكتب الأحاديث ثم بعد أزمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب متون الاخبار، ككتب الصدوقين و من فى طبقتهما، أو قريب العصر بهما، ثم بعد مرور الأزمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفريعية و الاستدلالية فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداء ممكنا فى الصدر الأول، و لا متعارفا أصلا» «١».

و ثالثا: سنذكر قريبا ما يدل على حجية فتوى الفقيه الظاهر فى فتوى أحيائهم و هو كاف لردع بناء العقلاء.

و ان أبيت عن ذلك، و رأيت ان غاية ما يقتضيه هو الأمر بالمراجعة إلى الثقات، و الرواة و حجية فتويهم، الظاهر فى حياتهم، و لا يكاد يستفاد من ذلك عدم حجية فتوى أمواتهم، و لكن ذلك يكفى فى عدم اعتبار البناء، لعدم قيام الإمضاء حسب الفرض.

و رابعا: انه لو كان تقليد الميت عندنا جائزا، لزم حصر التقليد فى زمن الغيبة الكبرى فى شخص واحد، أو أشخاص معدودة للعلم الإجمالى بوجود الخلاف بين الفقهاء فى الأحكام الشرعية، و سيجىء انه فى موارد الخلاف يجب تقليد الأعلم لدوران الأمر بين التعيين و التخيير، فيجب الفحص عن اعلم فقهاء الإمامية طول الغيبة إلى زماننا

---

(١) الرسائل/ ١٥٨.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٢٠

....

لانحصار الحجیة حسب الفرض فی فتواه، و لا- یجوز تقلید غیره و مقتضاه حصر الفتوی فی شخص واحد، أو أشخاص معدودة- لاختلاف الانظار فی تعیین من هو الأعلم- و هذا ضروری البطلان من مذهب الإمامیة.

مضافا الی الإجماع المدعی فی کلمات جماعة من الأکابر علی عدم جواز تقلید المیت مع وجود المجتهد و سیجیء التعرض له مع وجود الخلاف من المحقق القمی و غیره فارتقب حتی حین.

فتحصل مما ذکرنا عدم تمامیة إمضاء بناء العقلاء علی التقلید الابتدائی للمیت بل ظهر لک مردوعیة البناء.

الأمر الثانی إطلاقات الآیات و الاخبار الواردة فی حجیة فتوی الفقیه

و ذلک لأنها غیر مقیّدة بحالة الحیوة فمقتضی إطلاقها عدم الفرق فی حجیتها، بین الحیوة و الممات فینتج تخییر العامی فی المراجعة، إلی الحی، أو المیت.

و فیه أولا: کما سیجیء انها بین ما لا دلالة لها علی أصل التقلید، و بین ما یدل علی أصل التقلید و المراجعة إلی الفقیه فلا إطلاق لها حتی یصح التمسک به.

و ثانیا: انه لو کانت بصدد بیان خصوصیات من یرجع إلیه فی الفتوی، لا إطلاق لها لأنه لا ینبغی الإشکال فی دلالة آیة النفر مثلا علی تقدیر الدلالة علی لزوم الحذر عند إنذار المنذر و الفقیه، و آیة السؤال علی لزوم السؤال من أهل الذکر و دلالة الاخبار علی الرجوع الی راوی الحدیث، أو الناظر فی الحلال و الحرام الی غیر ذلک من العناوین الواردة.

و الظاهر ان العناوین المأخوذة فی لسان الأدلة ظاهرة فی الفعلیة لا الأعم منها و من انقضی عنها.

فاذا مقتضاها: انه من کان متصفا فعلا بالإنذار أو الفقاهة، أو العلم، أو روایة الحدیث، الی غیر ذلک، هو الذی یصح تقلیده، و لا شک فی ان المیت لا یتصف

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۲۱

....

فعلا بالإنذار أو روایة الحدیث، أو بغیرها، من العناوین، و انما کان منذرا أو کان راوی الحدیث.

و یؤیدک وضوحا، الأخبار الآمرة بالرجوع إلی أشخاص معینین کزرارة بن أعین و محمد بن مسلم و زکریا بن آدم، و أضرابهم حیث ان ظهورها، فی إرادة الإرجاع إلی الحی منهم غیر قابل للمناقشة، ضرورة انه لا معنی للإرجاع إلی المیت و الأمر بالسؤال أو الأخذ منه.

الأمر الثالث الاستصحاب

اشارة

و هو عمدة ما یمکن ان یعوّل علیه القائل بجواز تقلید المیت.

و تقریر الاستصحاب من وجوه متقاربة المفاد.

منها: ان فتوی المجتهد الفلانی کالعلامة مثلا فی زمن حیاته کان جائز التقلید لکل مکلف، عامی فبعد مماته یشک فی بقاء الجواز فیستصحب.

و منها: ان فتوی المجتهد الفلانی، کان نافذا زمن حیاته فیستصحب بعد مماته.

و منها: ان کل مکلف جاز له المراجعة إلی العلامة فی حیاته فیستصحب بعد مماته.

و منها: انه کان رأی العلامة حجة علی من لم یتمکن من الاجتهاد فی حیاته فیستصحب بعد مماته.

و منها: ان مؤدی رأی العلامة، و نظره، کان ثابتا فی زمن حیاته فیشک فی ثبوته بعد مماته فیستصحب.

و منها: انه جعل حکم مماثل- علی تقدیر صحة جعل المماثل- علی طبق فتوی العلامة، فیستصحب بعد مماته.

و منها: الاستصحاب التعلیقی بأن یقال ان زیدا مثلا لو کان، فی زمن العلامة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۲۲

....

یجب علیه تقلیده، و الان یشک فی ثبوت هذا التطبیق فیستصحب.

الی غیر ذلک من الوجوه، و فیما ذکرناه کفایة.

إشکالات لجریان الاستصحاب

اشارة

أورد علی جریان الاستصحاب فی المقام بوجوه من الإشکال.

الإشکال الأول: هو ان الحکم المستصحب، اما یکون مأخوذا بنحو القضیة الخارجیة- أی کل مکلف موجود فی زمان العلامة مثلا- أو بنحو القضیة الحقیقیة- أی کل مکلف عامی.

و علی کلا التقدیرین لا یتم الاستصحاب، لأنه علی الأول یکون أخص من المدعی، لان غایة ما تقتضیه، هی حجیّته بالنسبة الی من أدرک العلامة فی حیاته إذا شک فیه، بعد مماته فلا یکاد یتم بالنسبة الی من لم یدرکه فی زمن حیاته.

و علی الثانی اما یجری الاستصحاب بصورة التنجیز، أو بصورة التعلیق.

فعلی الأول فمن لم یدرک زمن العلامة، لم یتنجز الحکم علیه و لم یثبت الحکم فی حقه حتی یستصحب.

و بعبارة أخری ثبوت الحکم، علی نحو القضیة الحقیقیة التنجیزیة، إنما ینفع لکل مکلف عامی صار مصداقا للحکم، و اما من لم یدرک زمن العلامة مثلا فاصل الحکم و الجواز بالنسبة إلیه مشکوک فیه، فلم تکن هناک قضیة متیقنة، حتی تستصحب.

و اما علی الثانی- أی اجراء القضیة الحقیقیة، بصورة التعلیق- فقد قرر فی محله: انه لا- یجری الاستصحاب التعلیقی فی مثل هذه التعلیقات غیر الشرعیة، نعم یجری فی التعلیقات التی أخذت فی لسان الشرع، کما إذا ورد: العصیر إذا نشّ و غلا، ینجس، و واضح ان ما نحن فیه، من القسم الأول.

فحاصل الاشکال انه لا یکاد یجری الاستصحابات بالنسبة الی غیر مدرکی زمن العلامة- سواء أخذت المستصحب بنحو الخارجیة، أو الحقیقة- ضرورة انه علی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۲۳

....

تقدیر الأول، لم یکن لنا قضیة متیقنة، لأن المتیقن، هو ثبوته للافراد الموجودین فی زمن العلامة فالحکم علی الإفراد الحادثین بعد موت العلامة مشکوک فیهم.

و کذا ان أخذت بنحو القضیة الحقیقیة بصورة التنجیز، لأنه لم یکن لنا قضیة متیقنة، فإن المعلوم هو ثبوت الحکم لکل مکلف کان فی زمن العلامة. و ان أخذت الحقیقیة بصورة التعلیق فلما ذکرنا فی محله، من عدم حجیة الاستصحاب التعلیقی إلا فی التعلیق الذی أخذ فی لسان الدلیل، و واضح انه لم یؤخذ ما نحن فیه فی لسان الدلیل.

و فيه انه: كما أفاده أستادنا العلامة الخمينى دام ظله ان كلا من القضية الحقيقية، و الخارجية قضية بتّية معتبرة فى العلوم، و الحكم فيهما معلق على العنوان فما يتراءى من بعضهم ان الحقيقية قضية تعليقية عبارة- عن كلما كان موجودا فهو كذا- فإنما هو للتقريب الى الفهم لو لم نقل بأن القائل به لم يعرف حقيقة الأمر.

فالحكم فى القضيتين معلق على العنوان لا- على الإفراد مثلا- قولنا كل نار حارة علق الحكم على عنوان النار لا على إفرادها، نعم عند عدم وجود فرد منه فى الخارج، لم يصدق هناك عنوان النار، فاذا وجد فرد منه ينطبق عليه العنوان.

و لأجل تعلق الحكم فيهما على العنوان لم يكذب من قال كل ثلج حار الا كذبا واحدا و اخبارا واحدا لكنه عن أمور متعددة، و الا يلزم ان يكون إخبارات كاذبة بعدد الثلوج.

و معنى انحلال القضية إلى القضايا، هو انه جعل الحكم على عنوان له أفراد كثيرة ينطبق عليه العنوان.

فاذا لا فرق بين القضيتين إلا فى ان القيود المأخوذة فى الخارجية بحيث لا ينطبق الأعلى الخارج، و فى الحقيقية بحيث لا ينحصر فى ذلك، و مجرد كثرة القيود للعنوان لا يصيّره جزئيا و ان بلغ من الكثرة ما بلغ.

و بالجملة عالم المفهوم غير عالم الخارج فقد يكون الشيء بلحاظ المفهوم قابلًا

....

للصدق على الكثيرين، و اما بحسب الخارج فمنحصر فى فرد، و لذا لا يكفى إثبات واجب الوجود لإثبات توحيده تعالى بل لا بد من اقامة دليل أخر لوحدة الواجب تعالى كما قرر فى محله.

فالحكم فيهما، جعل واحد، لعنوان واحد، لا جعلات كثيرة بعدد آحاد المكلفين نعم الجعل الواحد يكون حجة بحكم العقل و العقلاء لكل من كان مصداقا للعنوان ففى قوله تعالى لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا «۱» جعل وجوب الحج على عنوان واحد، و هو من استطاع اليه سبيلا، و لكنه حجة على كل مكلف مستطيع.

فعلى هذا لو علمنا ان الحج كان واجبا على كل من استطاع اليه سبيلا و لكن شككنا فى بقائه من أجل احتمال طرو النسخ مثلا فلا إشكال فى جريان استصحاب الحكم المعلق على العنوان لنفس ذلك العنوان فيصير بحكم الاستصحاب حجة على كل من كان مصداقه. و لذا لم يستشكل أحد فى استصحاب عدم النسخ، مع ورود هذا الاشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكمية.

و السر فيه ما ذكرنا من ان الحكم على العنوان حجة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحج على عنوان المستطيع جار بلا اشكال، كاستصحاب جواز رجوع كل مقلد الى المجتهد الفلانى «۲».

الإشكال الثانى: و هو عمدة الإشكال فى جريان الاستصحاب و هو عدم بقاء الموضوع فى القضية المشكوكة، أو عدم إحرازه و قد أشار إليه المحقق الخراسانى (قدس سره) و حاصله بتقرير منا.

انه لا بد فى الاستصحاب من بقاء الموضوع فى ظرف الشك عرفا و اتحاد

---

(۱) آل عمران: ۳/ ۹۷.

(۲) الدرر الملتقاط/ مخطوط.

....

القضية المتيقنة و المشكوكة، كذلك و موضوع القضية، هو رأى المجتهد، و فتواه، و هو أمر قائم بنفس الحى، و بالموت ينعدم الموضوع عرفا لأنهم لا- يرون للميت رأيا، و لا إدراكا و لا يتصف الميت بالعلم، و الظن، و يرون ان حشره فى المعاد من باب اعادة المعدوم و ان لم يكن كذلك حقيقة لبقاء النفوس مع ملكاتها بالموت، و الموت حقيقة انتقال من نشأة الى نشأة اخرى، و المعاد جمع الأجزاء المتفرقة لا اعادة المعدوم.

فما هو المعتبر فى الاستصحاب، و هو وجود الموضوع بنظر العرف منتف، و بقاء الموضوع حقيقة لم يكن موضوعا للاستصحاب.

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك فى بقاء الموضوع، و معه أيضا لا مجال للاستصحاب لأن إحراز الموضوع شرط فى جريانه و لا إشكال فى ان مدار الفتوى هو الظن الاجتهادى، و لا إشكال فى عدم إحراز الموضوع لو لم نقل بعدم بقائه.

و استشهد (قدس سره) لعدم الجواز فيما إذا زال بجنون، و هرم، أو مرض، أو تبدل الرأى اه «١».

أقول: و قد أتعب المحقق الأصفهانى (قدس سره) نفسه فى التعليقة و اثبت التجرد للنفس، و بقاء الرأى له الى غير ذلك من المطالب و لكن لم يأت (قدس سره) بما يدل على بقاء الموضوع عرفا و هو محط البحث و النظر و الا فاستاده المحقق الخراسانى (قدس سره) أيضا يقول ببقاء النفوس الناطقة حقيقة.

الجواب الحقيق عن الاشكال

و التحقيق فى الجواب ما أفاده أستادنا المحقق الخمينى دام ظله و حاصله:

ان المدرك الوحيد، و الأصل القويم فى التقليد، و فى رجوع الجاهل الى العالم بناء العقلاء فى رجوع الجاهل بكل صنعة أو حرفة إلى العالم بها و اما غير بناء العقلاء فغير تمام لقصور الآيات دلالة، و قصور الروايات بعضها سندا و بعضها دلالة، و ثالثة سندا و دلالة، و ما يكون منها تماما من حيث السند، و الدلالة يكون إرشادا

---

(١) كفاية الأصول ج ٢/ ٢۴١.

....

الى ما عليه العقلاء، و عدم كاشفية الإجماع، فى مثل هذه المسئلة عن حجة معتبرة، و من الواضح ان المجتهد بل كل عالم بصنعة أو حرفة إذا ظن بحكم، أو اعتقد بأمر فهناك أمران:

١- ظن، و إدراك قائم بنفسه كقيام سائر الأعراض بالنفس كالعفة، و الشجاعة و العدالة، و غيرها.

٢- كاشفيته، و اماريته للواقع.

و ظاهر ان رجوع العقلاء الى حذاق الفن ليس لأجل ان الرأى و الإدراك صفة قائمة بنفس الخبير، بل لأجل كاشفيته عن الواقع، و هى غير متقومة بالحيوة بقاء، و لذا تريهم يتبعون آراء خبراء الفن بعد موتهم أيضا، و لا يرون كاشفيته مقصورة بحياتهم.

و بالجملة الوجود الحدوثى للفتوى بنحو الجزم، يكون طريقا الى الواقع و لا- ينسلخ ذلك عنه حتى عند تطرق الهرم، و الجنون و نحوهما، ما لم يتجدد الرأى، أو الترديد فهم لا يرون للحيوة أية دخالة فى بقاء الرأى، فلو شك فإنما هو بلحاظ اعتبار الشرع الحيوة تعبدا لمصالح يراها كاعتباره العدالة، و سائر الأوصاف فى المفتى فالشك حينئذ لم يرجع الى بقاء الموضوع.

فاذا نقول ان قواعد العلامة (قدس سره) مثلا كان يجوز العمل به فى حياته، و بعد مماته حيث يحتمل اعتبار الحيوة شرعا فيستصحب، فعلى هذا يكون الموضوع فى القضية المتيقنة و المشكوكة واحدا «١».

و بعبارة أخرى كما أفيد:

«ان الرأى و ان انعدم بـالموت بنظر العرف الا انه يكفى فى استمرار الحجيـة له حـدوثه آنا ما بحيث يكون رأى المجتهـد الحى حجة على المكلفين إلى الأبد، و ان مات المجتهد نظير، حرمة الاقتداء بالمحدود فان وقوع الحد عليه فى زمان يكفى فى

(۱) الدرر الملتقاط فيما يتعلق بالتقليد و الاجتهاد مخطوط.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۲۷

....

عدم جواز الصلاة خلفه ما دام حيا.

هـذا حال حجيـة الآراء عند العقلاء، و من الجائز ان يكون حجية الرأى شـرعا فى باب الأحكام الشـرعية كذلك، فاذا علم بحجية رأى المجتهـد، حـال حيـاته، و شـك فى بقائهـا الى مـا بعـد الموت، أمكن استصـحابها، لأـنه يكفى فى جريـان الاستصـحاب مجرد اتحـاد الموضوع فى القضـية المتيقنة، و المشكوكة، و لو لم يكن ذات الموضوع باقية الى زمان الشك فلا يلزم بقاء الرأى إلى زمان العمل به فيكون حال الرأى من هذه الجهة حال الرواية، فإنها حجة و لو بعد موت الراوى» «۱».

فتحصـل ان استصـحاب جواز العمـل على طبق رأى المجتهـد و فتواه بمعنى حاصل المصـدر، و على طبق كتابه الكاشـفين عن الحكم الواقعى، أو الوظيفـة الظاهريـة مما لا مانع منه، هـذا بخلاف غير الحيوة من الجنون و غيره من الحالات، لان المتصف بها لا يليق- و لو باعتبار فتواه السابقة- زعامة المسلمين لسقوط رأيه عن الانظار بطرو الجنون و نحوه، لا لأجل زوال رأيه.

الاشـكال الثالث: و هو إشكال قوى تعرّضه سماحة العلامة الخمينى دام ظله فى مجلس الدرس و تصدى لدفعه مفصلا، نشير إليهما هنا إجمالا، و التفصيل يطلب من غير المقام.

اما الإشـكال فحاصـله: ان المستصـحب لا بد و ان يكون حكما شرعيا، أو موضوعا ذا حكم شرعى، و ما نحن فيه لم يكن كذلك لأنه بعـد قيـام فتوى الفقيه الحى بـأمر، لا تخلو اما ان يستصـحب أماريتها، أو حجيتها العقلائيـة، أو حجيتها الشـرعية، أو مؤدى الفتوى- اى الحكم الواقعى الذى يكون مؤدى الفتوى، أو الحكم المجعول على مؤدى الامارة- نظير جعل الطهارة الظاهرية على عنوان المشكوك فيه.

و لا يصح استصحاب شيء منها.

(۱) الدروس ج ۱/ ۴۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۲۸

....

اما الأماريـة فـذكرنا انها لا تزول بالموت، و كذا الحجية العقلائية لعدم الشك فى حجيتها عند العقلاء، لان رأى المجتهد عندهم نظير آراء سائر الخبراء امارة يحتجون بها، حالتى حياته، و بعد مماته، من غير نكير.

مضافا الى ان الأمارية، أو الحجية لم تكن حكما شرعيا، و لا موضوعا، لأى أثر شرعى.

و استصـحاب الحجيـة الشـرعية، لاـ أساس له لأن الحجيـة من الأمور الانتزاعيـة التى لا تنالها يـد الجعل، و انما ينتزع من تجويز الشارع العمل بخبر الواحد، مثلا، فاذا لم تكن الحجية مجعولة شرعا فما ظنك باستصحابه.

و اما جواز العمل برأيه، أو وجوبه فلا يستفاد من أدلة الاعتبار أكثر من إمضاء ما عليه، بناء العقلاء.

و ما جعل الشارع جواز العمل، أو وجوبه بعنوان الحكم التأسيسى فلم يساعده الاعتبار.

و اما استصحاب الحكم الواقعى فلا شك فى بقائه فى المقام لأنه ان كان محققا فلا شك فى بقائه فى الحال أيضا لأن الشك فى بقاء الحكم انما هو فى صورة احتمال النسخ، أو احتمال شرط غير موجود كحضور المعصوم عليه السّلام فى وجوب صلاة الجمعة، أو حدوث مانع غير موجود، و واضح ان الشك فيما نحن فيه، لم يكن فى شيء منها، بل الشك فى حجية فتوى الفقيه بعد موته.

و بالجملة لم يكن الشك فى بقاء الحكم الواقعى و عدمه، و انما الشك فى حجية فتوى الفقيه الميت.

و بهذا يظهر حال استصحاب مؤدى الامارة بعد الشك فى بقائه.

و اما استصحاب جعل المؤدى على طبق الامارة فغير تمام فى نفسه، لعدم الدليل على ذلك، بل ظاهر الأدلة على خلافه، لان الظاهر منها إمضاء ما عليه العقلاء و المرتكز لديهم انما هو أمارية رأى كل خبر للواقع، من دون جعل و تأسيس.

....

فظهر انه ليس المستصحب فى المقام حكما شرعيا و لا موضوعا لذى حكم شرعى، و غاية ما فى الباب هنا حجية رأى الخبير للجاهل، و هو موضوع لحكم عقلى أعنى تنجيز الواقع على المكلف بعد عدم رفع الشارع إياه هذا.

و اما جواب الاشكال: فيمكن جريان الاستصحاب بنحو يظهر لك ذلك بعد ذكر مقدمة حاصلها:

ان الاحتجاج بالأوامر و النواهى عند العقلاء بلحاظ كاشفيتها عن ارادة جدية أو كراهية كذلك فى موردها، و لذا لو علم فى مورد عدم جد المولى لا يجب اتّباع امره، و لا يحرم عليه مخالفة نهيه، و كذا لو علم جد المولى فى مورد و لم يكن هناك أمر منه يجب اتّباعه، كما إذا رأى العبد غرق محبوب المولى، و لم يطلع عليه المولى لنوم، أو غيبة، أو نحوهما يجب إنقاذه، و الا يعد مذموما عنده بل عاصيا.

فالملاك كل الملاك ارادة المولى و كراهته، و هما حقيقتا البعث، و الزجر و روحهما و هما الملاك فى الإطاعة و العصيان ففى كل مورد احرزا- سواء كان بإنشاء البعث، أو الزجر، أو بالقطع، أو بالملازمة- فيجب اتّباعه.

و لذا قلنا ان الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده، كما ان الأمر بالشيء يقتضى الأمر بمقدمته، لا بمعنى كشفه عن إنشاء حكم شرعى على ضده، أو مقدمته، بل بكشفه عن روح الحكم، و واقعه، و هو الإرادة، أو الكراهة.

فعلى هذا بعد قيام الامارة، كفتوى الفقيه، على وجوب أمر يصح استكشاف روح الحكم، وجد المولى، فاذا شك فى اعتبار الحيوة فيستصحب روح الحكم «١» فظهر انه لا يلزم ان يكون المستصحب موضوعا للحكم الشرعى، أو حكما إنشائيا شرعيا، بل أعم منه و من حقيقة الحكم و روحه.

فاذا ارتكاز العقلاء على العمل بآراء خبرائهم، و من سكوت الشارع و عدم

---

(١) الدرر الملتقاط مخطوط.

....

ردعه يستكشف رضاه به- أعنى حقيقة الرضا و روحه- لا إنشاء الرضا منه، فعند فتوى الفقيه بوجوب شيء يستكشف ارادة الشارع، و

هی روح الحکم و حقیقته، فاذا شک فی اعتبار الحیوة فیستصحب روح الحکم.

فتحصل مما ذکرنا انه إذا شک فی اعتبار الحیوة فی حجیة فتوی الفقیه فیصح جریان الاستصحاب فی حد نفسه.

فاذا تمهد لک ما ذکرنا فحان عطف النظر الی ما استدل به للقول الأخر- و هو عدم جواز تقلید المیت ابتداء- فان تم فبها و الا فیصح القول بجواز تقلید المیت ابتداء

فنقول:

المورد الثانی فیما استدل به لعدم جواز تقلید المیت ابتداء

اشارة

منها: الإجماع، و قد حکی عن جملة من الأعاظم دعوی الإجماع علی عدم جواز تقلید المیت، و ان ذلک مما امتازت به الإمامیة عن أهل الخلاف، و قد تقدم فی صدر هذه المسئلة سر بنائهم علی اتّباع أربعة من علمائهم.

و إلیک نص بعض عبائرهم.

فعن المحقق الثانی فی شرح الألفیة: قال لا یجوز الأخذ عن المیت مع وجود المجتهد الحی بلا خلاف بین علماء الإمامیة.

و عن الشهید الثانی فی المسالک انه قد صرح الأصحاب فی کتبهم المختصرة، و المطولة، و فی غیرهما باشتراط حیاة المجتهد فی جواز العمل بقوله، و لم یتحقق إلی الان خلاف ممن یعتد بقوله من أصحابنا.

و قال بمثل ذلک فی منیة المرید، و قال فی محکی الرسالة المنسوبة إلیه:

«نحن بعد التتبع الصادق فیما وصل إلینا من کلامهم ما علمنا من أصحابنا السابقین، و علمائنا الصالحین مخالفا فی ذلک، فإنهم قد ذکروا فی کتبهم الأصولیة و الفقهیة قاطعین فیه بما ذکرنا: من انه لا یجوز تقلید المیت، و ان قوله یبطل بموته من غیر

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۳۱

....

نقل خلاف أجده فیه» «۱».

و عن ولده فی المعالم نسبته الی ظاهر الأصحاب ثم قال: و العمل بفتاوی الموتی مخالف لما یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع الی فتوی المیت مع وجود الحی.

و عن الوحید البهبهانی فی الفوائد: ان الفقهاء أجمعوا علی ان الفقیه لو مات لا- یکون قوله حجة، و نحوه محکی عن النراقی فی المناهج.

و قال الشیخ فی الرسالة: «و فی رسالة ابن ابی جمهور الأحسائی ما یظهر منه دعوی إجماع الإمامیة علی انه لا قول للمیت، و فی کلام بعض مشایخنا المعاصرین دعوی تحقق الإجماع علی ذلک الی غیر ذلک مما لعله یطلع علیه المتتبع، و قد بلغ اشتهار هذا القول الی ان شاع بین العوام ان قول المیت کالمیت، و هذه الاتفاقات المنقولة کافیة فی المطلب، بعد اعتضادها بالشهرة العظیمة بین الأصحاب حتی ان الشهید (قدس سره) أنکر من ادعی وجود القائل به فقال: ان بید أهل العصر فتوی مدونة علی حواشی کتبهم ینسبونها الی بعض المتأخرین یقتضی جواز ذلک، ثم أخذ فی تزییف ذلک بعد القدح فیها بمخالفتها لفتوی المعروفین من أرباب الکتب و التصانیف من الإمامیة إلی أخر ما ذکره» فلاحظ «۲».

و قال فى موضع أخر منها.

حكى بعض المعاصرين عن شيخه الاحسانى: إجماع الإماميـة على انه لا قول للميت، و اشـتهر بين الخواص، و العوام: ان قول الميت كالميت «٣».

---

(١) حكى انه فرغ من تأليف الرسالة ١٥ شوال ٩۴٩ و هى مخطوطة الى اليوم.

(٢) رسالة التقليد/ ۶١.

(٣) رسالة التقليد/ ۶۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٣٢

عدم قدح مخالفة المحقق القمى و صاحب الحدائق بل الأخباريين فى تحقق الإجماع

و قـد حكى والدنا العلامة (قدس سـره) فى الرسالة عن أسـتاده المحقق النائينى (قدس سـره) انه ادعى إطباق طائفة الأصوليين قديما و حـديثا على عـدم الجواز الاـ مـا يظهر من المحقق القمى و صـاحب الحـدائق من الميـل الى الجواز و خلافهمـا لاـ يقـدح فى الإجمـاع الحدسى كما هو مسلك التحقيق «١».

قلت: بل خلاف الأخباريين غير قادح أيضا فى تسالم الأصحاب على عدم مشروعية تقليد الميت ابتداء و ذلك.

اما عـدم قدح مخالفة المحقق القمى فلانة (قدس سـره) بعد ان رأى اختصاص الخطابات بمن قصد إفهامه ذهب الى انسداد بابى العلم و العلمى فى الأحكـام، و رأى ان الامتثـال الجزمى و الاحتيـاط متعـذر على المكلفين، و اعتقـد ان العقـل يتنزّل عنـد ذلـك الى امتثال الأحكام ظنا، لأنه المقدور فى حقهم، و لا يرى العقل اى فرق بين العمل بالظن الحاصل من فتوى الحى أو الميت.

و لا يخفى فساده مبنى و بناء يطلب تفصيله من مبحث الانسداد و لكن إجمال فساد المبنى: هو انه تقرر فى محله حجية الظواهر بالنسبة الى غير من قصد إفهامه أيضا لو قلنا بان المشافهين مخصوصون بالافهام.

و اما إجمال فساد البناء فلان غايـة ما تقتضيـه انسـداد بابى العلم و العلمى هو اعتبار الظن على خصوص المجتهـد من اى طريق حصـل لأنـه الحاصل لـديه من الأدلـة و اما العامى فلا، لعـدم حصول الظن بالحكم الواقعى بمجرد فتوى الميت مع ما يرى من مخالفـة الأحياء معه بل الأموات معه فى المسئلة خصوصا إذا كان فى الأحياء من هو اعلم منه.

---

(١) رسالة التقليد/ ۶۴، و من أراد أكثر مما ذكرنا فليراجع تقريرات شيخنا العلامة الأنصارى قدس.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٣٣

....

و لو حصل له الظن فلا دليل على حجيته إلّا إذا قامت مقدمات الانسداد فى حقه أيضا.

و بالجملـة الاختلاف فى الفتوى بين العلماء مما لا يخفى على أحـد و معه لا تحصل للعامى اى ظن بان ما افتى به الميت مطابق للواقع، و لو حصل لا يكون حجة فى حقه.

فالصـحيح بناء على الانسـداد هو القول بأن العامى يجب عليه العمل على فتوى المشـهور فى المسـئلة لأنه الـذى يفيـد الظن فى حقه لا

العمل بفتوى الميت فتدبر.

و اما عدم قدح مخالفة الأخباريين فلان خلافهم انما هو لزعمهم الفاسد من إنكار مشروعية التقليد بالكلية، و ان رجوع العامى إلى الفقيه انما هو من باب الرجوع الى روات الحديث، و ان الجائز من الفتوى لا يفارق النقل بالمعنى.

كلام من السيد الجزائرى لعدم اشتراط الحيوة و دفعها

و قد حكى عن السيد الجزائرى (ره) فى مقام الاستدلال على عدم اشتراط الحيوة فى منع الحيوة:

«ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث و من فوائدها تقريب معانى الاخبار الى إفهام الناس، لأن فيها العام و الخاص و المجمل و المبين الى غير ذلك، و ليس كل أحد يقدر على بيان هذه الأمور من مفادها، فالمجتهدون بذلوا جهدهم فى بيان ما يحتاج الى البيان و ترتيبه على أحسن النظام، و الاختلاف مستند الى اختلاف الاخبار، أو فهم معانيها من الألفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار لكانت موجبة للاختلاف، كما ترى الاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان عملهم مقصور على الاخبار المنقولة. و بالجملة فلا فرق بين التصنيف فى الفقه و التأليف فى الحديث» «۱».

فإذا الأخباريون يرون ان المفتى ينقل الرواية بالمعنى لا انه يفتى حقيقة حسب

---

(۱) تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره).

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۳۴

....

رأيه، و واضح ان حجية الرواية، و جواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوى بوجه فيصح الاحتجاج بها و يجوز العمل بها حيا كان المحدث أو ميتا.

و بالجملة التعبد برأى الفقيه بلحاظ كونه عالما بالأخبار ناظرا فيها و قد جمع متعارضاتها و خصص عموماتها و قيد مطلقاتها، و واضح انه لا يعتبر فى الراوى شىء منها و قد ورد ان رب حامل فقه و ليس بفقيه، و كأنه قد خفى على السيد الجزائرى (ره) مخالفة طريقة المجتهدين لطريقة الأخباريين مع ان مخالفتهما كالنار على المنار.

و الحاصل ان الرجوع الى الفقيه من باب رجوع الجاهل الى العالم و الخبير لا من باب رجوع العامى إلى راوى الحديث.

هذا أولا و ثانيا: لو سلم كون الرجوع الى المجتهد من باب الرجوع الى راوى الحديث لا يصح ما بنوا عليه من جواز تقليد الميت لأنه بعد وجود الخلاف بين الفقهاء، أحيائهم، و أمواتهم يكون وزان فتواهم وزان الأخبار المتعارضة فلا بد من الأخذ بذى المزية من الفتاوى، و على فرض التكافوء، فمقتضى الأصل الاولى كما قرر فى محله التساقط إلا إذا قام الدليل على التخيير، فالقول بجواز تقليد الميت مطلقا غير وجيه.

نعم ان لم يكن ترجيح فى الأخذ بفتوى الأحياء و كان الميت مساويا للحى و قلنا بشمول أدلة التخيير لمثل المقام يجوز تقليد الميت، و لكن دون إثباته خرط القتاد.

فتلخص مما ذكرنا: ان مخالفة المحقق القمى و الأخباريين ليست مخالفة فيما هو محل الكلام بل مبتنية على أساس غير وثيق، و لا نعلم ان محقق القمى (قدس سره) لو كان بانيا على الانفتاح، و كذا الأخباريين لو كانوا بانيين على ان الرجوع الى المجتهد من باب الى الرجوع الى الخبير، و أهل الاطلاع، كانوا يجوزون تقليد الميت، فدعوى الإجماع ممن عرفت قريب جدا.

و ان أبیت عما ذکرنا، و رأیت ان المحقق القمی، و الأخباریین مخالفون فی المسئلة فنقول کما أشیر، لا یضر خلافهم علی مسلک المتأخرین فی حجیة الإجماع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۳۵

....

و هو الحدس بوجود حجة معتبرة فی البین هذا.

تقریر لکشف الإجماع عن حجة معتبرة

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج۱، ص: ۲۳۵

فیقع الکلام بعد فی حجیة الإجماع فقال شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره): «انه بعد التتبع و اعتراف بعض الأعاظم بأنه بعد الفحص الأکید، لم نطلع علی الخلاف بین الأصحاب المجتهدین فی الأوائل و الأواسط یفید القطع بوجود دلیل عند القدماء متفق علیه بینهم فی الحجیة و لا- أقل من الأصل السالم عن معارضة ما توهم دلیلا علی الجواز، من الآیات، و الاخبار، و ذلک فان عثورهم علی تلک الاخبار، و الآیات التی نتلوها علیک مع عدم اعتدادهم بشأنها و مصیرهم الی ما تقتضیه الأصول و الضوابط، من المنع مما یقتصر بعدم انقطاع حکم الأصل فتطرق الوهن فی دلالتها علی جواز تقلید المیت بعد فرض دلالتها علی أصل التقلید» (۱).

و ان شئت قلت ان بناء العقلاء فی الرجوع الی الخبراء، منهم المجتهدون و ان کان علی عدم اعتبار الحیوة فیهم، و مع ذلک تری إجماع الفرقة علی اعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی مع ما هم علیه من التقوی، و التورع فی الدین و عدم افتائهم بغیر العلم، و ذلک یکشف عن حجة معتبرة لدیهم.

الإشکال فی کاشفیة الإجماع و توجیهه

و لکن مع ذلک کله یشکل الاستدلال بالإجماع فی هذه المسئلة و لا یکون کاشفا تعبدیا عن قول المعصوم فی عرض سائر الوجوه، لاحتمال ان یکون ذلک منهم لبعض الأدلة الاعتباریة و اللفظیة، أو ان ذلک مقتضی الأصل، فلا یکون الإجماع دلیلا فی المسئلة فی عرض سائر الأدلة فلا بد من ملاحظتها فتدبر.

الا ان یقال ان عدم جواز تقلید المیت عدّ من خصائص الإمامیة قبال ما علیه العامة من تقلیدهم اشخاص معینین من الأموات، بل ربما ادعی انه من ضروریات المذهب و بدیهیاته مع تطرق الإشکال فی سائر أدلة اعتبار الحیوة حتی الأصل منها

---

(۱) تقریرات شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره).

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۳۶

....

کما سنشیر الیه، فلا یبعد دعوی اعتبار هذا الإجماع من بین الإجماعات و استکشافه قطعا عن حجهٔ معتبرهٔ متفق علیها بین القدماء فتدبر و اغتنم.

بیان ظواهر الآیات و الاخبار علی اعتبار الحیوهٔ فی مرجع الفتوی

و مما یستدل لعدم جواز تقلید المیت ابتداء ظواهر الأدلهٔ الدالهٔ علی حجیهٔ فتوی الفقیه، فإنها واضحهٔ الدلالهٔ علی اعتبار الحیوهٔ فی جواز الرجوع الیه.

و ذلک لظهور قوله تعالی وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ «۱» لو تمت دلالته علی حجیهٔ فتوی الفقیه فی إرادهٔ إنذار المنذر الحی، إذ لا معنی لانذار المیت بوجه و کذا قوله تعالی فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ «۲» ظاهر فی کون المسئول متصفا بهذا الوصف فعلا خصوصا بعد إیجاب السؤال، فإنه، و ان لم یکن للسؤال مدخلیهٔ فی حجیهٔ قول أهل الذکر و نظره، الا ان المفروض فی الآیهٔ إمکان الرجوع الیه و السؤال عنه، و واضح ان المیت لا یطلق علیه أهل الذکر بوجه.

و کذا الأخبار الواردهٔ فی بیان مشروعیهٔ أصل التقلید منطوقا، و مفهوما: مثل ما دل علی اتّباع الفقهاء، و ما دل علی ان للعوام تقلید الفقهاء العلماء، و ما دل علی المنع عن الإفتاء بغیر العلم المستلزم لجواز الفتوی بالعلم، و ما دل علی إظهار الإمام علیه السّلام حبّه لان یری فی أصحابه من یفتی بالحرام، و الحلال، و ما دل علی الإرجاع إلی أشخاص معینین الی غیر ذلک، فأن الظاهر منها خصوصا ما دل علی الأمر بالإرجاع إلی أشخاص معینین، هو إرادهٔ الأحیاء منهم ضرورهٔ انه لا معنی للإرجاع إلی الأموات.

و بالجملهٔ وجوب الحذر فی آیهٔ النفر مترتب علی الانذار و لا إنذار من المیت و المسئول فی آیهٔ السؤال هو أهل الذکر و لا یصدق هذا العنوان علی المیت، کما لا یعقل سؤاله.

---

(۱) التوبهٔ: ۹/ ۱۲۲.

(۲) الأنبیاء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۳۷

....

و کذا قوله علیه السّلام: من کان صائنا لنفسه حافظا لدینه مطیعا لأمر مولاه إلخ لأن المیت غیر متصف بما ذکر فی الخبر، فان لفظهٔ کان ظاهرهٔ فی الاتصاف بالأوصاف فعلا لا الاتصاف بها فی الأزمنهٔ السابقهٔ.

و قوله (جعلنی اللّه من کل مکروه فداه) فی التوقیع المبارک و اما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و انا حجهٔ اللّه، بناء علی ان یکون المراد بالحوادث الواقعهٔ المسائل الفرعیهٔ التی لم یکن حکمها معلوما عموما أو خصوصا فیما روی عن أئمهٔ أهل البیت علیهم السّلام، و تسمیهٔ الشبهات الحکمیهٔ بالحوادث الواقعهٔ بلحاظ عدم معلومیهٔ حکمها فکأنها حادثهٔ حدثت فتأمل، فإنه یدل علی الرجوع الی رواهٔ أحادیثهم لا الی روایاتهم عنهم علیهم السّلام و واضح ان المیت لا یکون راویا للحدیث فعلا.

و قوله علیه السّلام لأبان: اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت الناس فإنه یدل دلالهٔ واضحهٔ علی ان یکون فی شیعته فقهاء احیاء مثل ابان للإفتاء بین الناس.

و قوله علیه السّلام: انظروا الی رجل منکم روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا.

و قوله علیه السّلام: اصمدا علی کل مسن فی حبّنا.

الی غیر ذلـک من الاخبـار فإنهـا ظـاهرة فی اعتبار الحیوة فیهم لان المیت و العظام الرمیم، لا یصـدق علیه راوی الحـدیث و الناظر فی الحلال و الحرام، و المسن فی حبهم، و کثیر القدم فی أمرهم.

فتحصـل ان المسـتفاد من الآیـات، و الاخبـار، هو جواز الرجوع الی نفس الفقیه، و العـالم لاـ الی فتواه حتی یتوهم حجیتهـا بعـد مماته أیضا، و واضح انه لا یکفی فی تحقق عنوان الفقیه، أو العالم، سابقا فی جواز الرجوع الیه فعلا.

بخلاف الرجوع الی الروایات لان الظاهر من قوله علیه السّلام لا عذر لأحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه ثقاتنا «۱» و غیره هو ان المرجع نفس الروایة لا الراوی

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح ۴۱.

....

فالروایة حجة، و لو بعد موت الراوی فتدبر.

و بمـا ذکرنـا من ظواهر الأدلـة یرفع الیـد عن بنـاء العقلاـء المسـتدل به لجواز تقلیـد من یرجع إلیه فی الأحکام، مطلقا حیا کان أو میتا بالنسـبة إلی الرجوع الابتـدائی و ربما یناقش فیما ذکرنا: بأن غایة ما یسـتفاد من الآیات و الاخبار، هی ظهورها فی اشتراط الحیوة فیمن یرجع الیه، و هی غیر قابلـة للإنکار، الا انها لیست بـذات مفهوم حتی لتـدلنا علی حصـر الحجیة فی فتوی الحی ممن یرجع الیه، و عدم حجیـة فتوی أمواتهم، و معه یمکن ان تکون فتوی المیت حجة کفتوی الحی، غایة الأمر ان الأدلة المتقدمة غیر دالة علی الجواز لا انها تـدل علی عـدم الجواز، و بینهما بون بعیـد و بالجملـة الأدلـة ساکتـة عن حجیة فتوی غیر الحی لا انها نافیة لها فیصح الاسـتدلال لتقلید المیت ببناء العقلاء.

و لکن عرفت منـا: انه لم یقم ای دلیـل من آیـة، أو روایـة، أو عقـل علی اعتبار بناء العقلاء بما هو بناء ما لم یحرز رضـی الشارع به، و المفروض عدم إحراز رضی الشارع به علی بنائهم فی التقلید الابتدائی فلا یتم الاستدلال بمجرد بناء العقلاء.

أضف الی ذلـک ظهور بعض مـا ذکرنـا فی حصـر الحجیـة فی المتصف، بالأوصـاف المـأخوذة فیهـا، کقوله علیه السّـلام من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مطیعا لأمر مولاه فللعوام ان یقلدوه.

بل لعل دعوی استفادة حصر الحجیة من مجموع الأدلة المتقدمة فی المتصف بها فی الرجوع الابتدائی غیر مجازفة فتدبر.

وجه أخر لاعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی

و ممـا: یسـتدل لعـدم جواز تقلیـد المیت: انه لو لم یتم الإجماع علی اعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی، و لم یتم ظواهر الأدلـة علی اعتبار الحیوة فیه، و لکن لاـ ینبغی الإشـکال فی إیجـاب الشـک فی اعتبار قول المیت فی محیط الشـرع، فی مـذهب الإمامیـة، و قـد تقرر فی محله، انه لو دار الأمر بین التعیین و التخییر، خصوصا فی الطریق، فالعقل فی مقام

....

تفریغ الذمة، یحکم بالأخذ بما یحتمل تعیّنه.
و بالجملة لو کان هناک طریقان أحدهما موصل قطعا، و الأخر احتمالا، و دار الأمر بین الأخذ بأحدهما فالعقل یحکم بسلوک ما هو المقطوع منهما.
و یؤید ما ذکرنا: ما یقال ان تقلید الأحیاء رمز حیاة المذهب و تحرکه فی جمیع شئونه کما لا یخفی.
و قد یظهر من بعضهم ان عدم جواز تقلید المیت بلحاظ ان کثیرا ما یکون الأحیاء اعلم من الأموات لتلاحق الأفکار جیلا بعد جیل.
و لکن فیه انه: کما تری، ضرورة ان کثیرا ما یکون الأحیاء عیال علی أفکار السلف و رهین افکارهم کما هو واضح لمن تدبر.
نعم ربما یکون الخلف ذات قوة، و ذکاء، و درایة لا یکون فی السلف.
مضافا الی ان فی لزوم تقلید الأعلم علی إطلاقه کلام سیجیء.
فهذا الوجه مضافا الی انه أخص من المدعی لا- یلائم توجیه لزوم تقلید الأحیاء هذا کله فی الموقف الأول و هو اعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی ابتداء و قد عرفت عدم جواز تقلید المیت ابتداء اما.

الموقف الثانی ففی اشتراط الحیوة فی مرجع الفتوی بقاء و عدمه. الأقوال العشرة فی البقاء علی تقلید المیت

اشارة

اختلفوا فی اعتبار الحیوة فی البقاء علی تقلید المیت.
فمنهم من اعتبرها بقاء کما اعتبرها ابتداء فذهب الی عدم جواز تقلید المیت مطلقا «۱».
و منهم من لم یعتبرها بقاء فجوز البقاء علی تقلید المیت مطلقا «۲».

(۱) کالعلامة النائینی (قدس سره).
(۲) کالعلامة الماتن (قدس سره).
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۰
....

و فصل ثالث بین ما إذا کان المیت اعلم و بین غیره فقال بوجوب البقاء فی الأول، و وجوب العدول إلی الحی إذا کان الحی أعلم، و التخییر إذا کانا متساویین و إن کان العدول اولی و أحوط «۱».
و قال رابع: بأن الأقوی الرجوع الی الحی فی جمیع المسائل، إلا فیما یعلمه فعلا من فتاوی المیت التی توافق الاحتیاط فیعمل بها، و لا یلزم الفحص عنها مع عدم العلم فعلا «۲».
و قال خامس: بجواز البقاء فی خصوص المسائل التی عمل بها «۳».
و قال سادس: بأنه ان أخذ الفتوی من المیت فی زمان حیاته و لم یعمل به حتی مات فلا یبعد کون العمل بتلک الفتاوی داخلا فی تقلید المیت ابتداء، فالأحوط فی هذه الصورة الرجوع الی الحی، نعم لو عمل ببعض فتاویه بانیا علی الرجوع إلیه فی کل مسئلة یحتاج إلیها فالأقوی جواز البقاء مطلقا «۴».
و قال سابع: بتعیّن البقاء إلا إذا کان الحی أعلم من المیت و لم یکن قول المیت مطابقا للأعلم من الأموات «۵».

و قـال ثامن: بجواز البقاء علی تقلیـد المیت بعـد تحققه بالعمل ببعض المسائل مطلقا، و لو فی المسائل التی لم یعمل بها علی الظاهر و یجوز الرجوع الی الحی الأعلم و الرجوع أحوط «۶».

و قال تاسع: بجواز البقاء، و ان لم یعمل بعد، نعم لا بد من تعلم فتواه و عدم

---

(۱) کالعلامهٔ المیلانی (قدس سره).

(۲) کالعلامهٔ الحاج الآقا حسین القمی (قدس سره).

(۳) کاستادنا العلامهٔ البروجردی (قدس سره).

(۴) کالعلامهٔ الحائری (قدس سره).

(۵) کالعلامهٔ السید أحمد الخوانساری (دام ظله).

(۶) کاستادنا العلامهٔ الخمینی (دام ظله).

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۱

....

نسیانه فلو لم یتعلم فتاواه، أو تعلمه و لکن طرء علیه النسیان یلزم علیه الرجوع الی الحی «۱».

و قال عاشر: بالبقاء علی رأی المیت إذا تعلم فتواه، أو التزم بالعمل، و ان لم یعمل بفتواه حال حیاته «۲».

تلک عشرهٔ کاملهٔ الی غیر ذلک من الأقوال التی لا یهم ذکرها، و فیما ذکرناها کفایهٔ، بل فوقها، و من أرادها فلیطلبها من مظانها.

استظهار من الشیخ فی اعتبار الحیوهٔ و النقاش فیه

و کیف کـان: اسـتظهر شـیخنا العلامـهٔ الأنصـاری (قـدس سـره) علی ما فی رسالـهٔ التقلیـد، و فی التقریرات من کلمات الأکثر و معاقد إجماعاتهم و موارد استدلالهم علی عدم جواز تقلید المیت: عدم الفرق بین تقلید المیت ابتداء، و البقاء علی تقلیده.

و لکن یناقش: بأنه اسـتظهار یخصه (قـدس سـره) و لم یثبت الإجماع علی المنع مطلقا، و القدر المتیقن منه، هو المنع عن تقلید المیت ابتداء، و قد عرفت بعض الکلام فیه فی التقلید الابتدائی.

کلمهٔ من المحقق النائینی فی موقف الحیوهٔ

و ربمـا یـوجه لعـدم جـواز البقـاء بـان وزان الحیوهٔ فی المرجع، وزان سـائر الشـرائط المعتـبرهٔ فیمن یرجع إلیه فی الفتوی کالإیمـان، و العدالـهٔ، و العقل و غیرها، فکما انها تعتبر فیه ابتـداء و اسـتدامهٔ فکذلک الحیوهٔ، و لم یقل أحد بجواز تقلید من کان مؤمنا ثم انحرف، أو من کان عادلا، فصار فاسقا، أو من کان عاقلا فطرء علیه الجنون، و کذا غیرها.

فکما انهم یخرجون عن صلاحیهٔ الاستناد إلیهم، و العمل بفتاواهم السابقهٔ بطرو هذه الحالات علیهم فکذلک بطرو الموت.

---

(۱) کالعلامهٔ الخوئی (دام ظله).

(۲) کاستادنا العلامهٔ الگلپایگانی (دام ظله).

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۲

....

و قد نسب هذا الوجه، والدنا العلامة (قدس سره) فی الرسالة إلی شیخه المحقق النائینی (قدس سره).
و لکن رده: فیها بالفرق بین الحیوة و سائر الشرائط بلحاظ ان اعتبار سائر الشرائط لما کان بدلیل لفظی فمقتضی الإطلاق اعتبارها ابتداء و استدامة، بخلاف شرطیة الحیاة فإنه و ان أقیم علی اعتبارها بعض الأدلة اللفظیة، الا انه لا یخلو عن مناقشة و الدلیل الوحید علی اعتبار الحیوة الإجماع و هو دلیل لبی یقتصر فیه علی القدر المتیقن، و هو التقلید الابتدائی اه «۱».
و لکن فیه أولا: کما سنشیر الیه ان الأمر فی اعتبار سائر الشرائط أیضا لم یکن بالدلیل اللفظی، بل بالإجماع و نحوه.
و ثانیا: انه ذکرنا لاعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی وجها غیر الإجماع فلاحظ

توجیه للفرق بین الحیوة و سائر الشرائط بقاء و دفعه

و ربما یوجه لاعتبار الایمان، و العدالة، و العقل و نحوها فی المرجع بقاء لأجل ان المتصف بها لا یلیق- و لو باعتبار فتواه السابقة- لزعامة المسلمین لسقوطه عن الانظار بطرو حالة الجنون، و نحوه، لا لأجل زوال رأیه، و هذا بخلاف الموت فإنه لا یوجب نقصا علی الإنسان بل کمالا للنفس لتجردها من عالم المادة، و لوازمها و وصولها الی عالم المجردات، و کمالاتها اه «۲».
و لکن فیه: انه بالموت و ان کان ینتقل الإنسان إلی نشأة أخری الا انه فیما هو المهم فی المقام یشترک مع تلک الشرائط لعدم صلوح المیت لزعامة المسلمین، و لو بلحاظ فتواه السابقة فوزان الحیوة وزان سائر الشرائط حدوثا و بقاء فتدبر.
فلم یتحصل مما ذکرنا دلیل و حجة علی عدم جواز البقاء علی تقلید المیت نعم مقتضی الأصل کما ذکرنا، و ان کان عدم الحجیة الا انه یستدل للجواز بأمور.
و لیعلم ان موضوع البحث هنا ما إذا لم یعلم مخالفة المیت للحی، و اما إذا

(۱) رسالة التقلید/ ۸.
(۲) الدروس ج ۱/ ۴۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۴۳

....

علم مخالفتهما تفصیلا، أو إجمالا فسیجیء الإشارة إلیه تحت عنوان الإیقاظ فارتقب حتی حین.

أدلة جواز البقاء علی تقلید المیت

اشارة

و کیف کان ما قیل أو یمکن ان یقال لجواز البقاء علی تقلید المیت أمور.

الأمر الأول إطلاق الأدلة اللفظیة

قد عرفت ظهور الأدلة اللفظية من الآيات، و الاخبار، على اعتبار الحيوة فيمن يرجع إليه فى الفتوى، و مقتضى إطلاقها شمولها لمن راجع الى المجتهد حال حياته بتعلم فتواه، أو بأخذ رسالته بانيا على العمل بها، أو نحو ذلك مما يصدق عليه عرفا الرجوع الى أهل الذكر، أو راوى الحديث، و الناظر فى الحلال، و الحرام، الى غير ذلك من العناوين المأخوذة فى لسان الأدلة ثم مات المجتهد فعمل بفتواه جريا على رجوعه السابق.

و السر فى ذلك عدم اعتبار العمل فى صدق الرجوع و غيره من العناوين، فإذا سئل عن أهل الذكر، فأجاب مسئوله ثم مات فعمل بجوابه جريا على سؤاله يصدق عليه السؤال عن أهل الذكر، و كذا لو أخذ نظر راوى الحديث فمات فعمل بفتياه، يصدق عليه المراجعة إلى راو الحديث.

و بالجملة من سئل عن أهل الذكر، أو أخذ فتوى راو الحديث فعمل بقولهما بعد موتهما كان ذلك جريا على سؤاله السابق و أخذه، و ليس رجوعا، و أخذا ابتدائيا كى يمنع عنه فيعمه إطلاق الأدلة.

و بعبارة أوضح، ظاهر الأدلة يقتضى ان يكون السؤال عن أهل الذكر، أو راوى الحديث، أو غيرهما من العناوين و لا يكاد يتحقق، الاحال الحيوة، و لا تقييد فيها على تحقق العنوان حال العمل، فمن سئل و أخذ حال حياتهما كما هو المفروض

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۴۴

....

فمقتضى الإطلاق صحة العمل بقولهما، و ان كان بعد الممات و نتيجة ذلك جواز البقاء على تقليد الميت.

الأمر الثانى بناء العقلاء

و لعله عمدة ما يستدل به، لجواز البقاء و حاصله بناء العقلاء فى مختلف العلوم و الحرف، و الموضوعات الخارجية، على الرجوع الى آراء خبراء الفن من دون ملاحظة الحيوة، و لا يرون اى فرق بين حيهم و ميتهم كما تقدمت الإشارة اليه، و لذا تريهم إذا راجع المريض طبيبا حاذقا، و أخذ منه العلاج، ثم مات الطبيب من ساعته، قبل ان يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه هذا و قد تقدم عدم كفاية مجرد البناء منهم ما لم ينضم إليه رضى الشارع، و لو بعدم الردع، و بلحاظ عدم معهودية التقليد الابتدائى للميت فى الشريعة، لا يمكن استكشاف رضى الشارع به، و قد ذكرنا ما يصح الاستدلال لعدم جوازه.

و اما البقاء على آراء الخبراء بعد موتهم فلم يردع عنه بل مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية، كما تقدم فى الأمر الأول إمضاء ما هم عليه، من جواز البقاء على آراء الخبراء بل وجوبه فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت اعلم مثلا، و كانت فتواه موافقة للمشهور كما يأتى تفصيله إن شاء اللّه تعالى.

الأمر الثالث السيرة المستمرة

ربما يتمسك لجواز البقاء بالسيرة المستمرة، فى زمان أئمة أهل البيت عليهم السّلام على بقائهم على تقليد من أخذوا منه بعد موته لأنه لم يسمع الى الان عدول أهالى عصر الأئمة عليهم السّلام عمن يرجع إليه فى الفتوى بعد موته، مع انه لو كان لذاع، و شاع لكثرة الدواعى على انتشار مثل هذه القضايا، و كثرة ابتلائهم، و قد صرح الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) كما تقدم بأنه كان فى

زمان أئمتنا علیهم السّلام: الزراریة، و الیونسیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۴۵

....

و نحوهم، و قد أمروا (صلوات اللّه علیهم) بالرجوع الی بعض أصحابهم، کما أمروا بالرجوع إلی زرارة، و یونس بن عبد الرحمن، و یحیی بن زکریا و نحوهم و الظاهر ان المراد الرجوع فی الفتوی دون الروایة اه «۱».

و بالجملة مع شرع الإفتاء و التقلید فی عصر الأئمة علیهم السّلام لم یسمع من أحد منهم العدول عمن یأخذون عنه الفتوی بعد موته، و لو کان، لنقل إلینا لتوفر الدواعی، علی انتشار هذا النحو من الأمور.

و لکن یشکل التشبث بها: لإثبات مشروعیة التقلید الدارج بیننا، و هو التعبد بنظر الفقیه، مع عدم حصول الاطمئنان به، بل الظن بمطابقة الرأی للواقع لان فتاوی الأصحاب علی أنحاء.

أحدها: ما یعلم کونه مأخوذا من الروایة المنقولة فیؤخذ بها کما یؤخذ بالروایة، و یصنع بها کما یصنع بتلک، کما حکی غیر واحد ذلک فی فتاوی علی بن بابویه، و لذا اشتهر أن الفقهاء کانوا یراجعون برسالته عند إعواز النصوص.

ثانیها: ما یکون من قبیل الروایة المنقولة بالمعنی مع اطمینان السامع، أو القاری، بعدم وجود المعارض له، و عدم صدوره تقیة لحسن ظنه بمن أخذ منه، یطمأن بکون فتواه صادرة عن المعصوم من غیر حاجة الی شیء آخر.

ثالثها: ما یفید القطع للسامع، و القاری خصوصا إذا کان ممن لا یلتفت الی الاحتمالات کغالب العوام، و النسوان.

رابعها: ما یکون بغیر الأنحاء المذکورة فان لم تکن فتواه من قبیل الروایة المنقولة بالمعنی، و لا مأخوذة من الروایة، و لم یحصل للسامع، و القارئ، اطمئنان و لا ظن بالواقع کفتاوی أصحابنا فی الأعصار المتأخرة.

و غایة ما یمکن ان یقال إثبات السیرة علی الأخذ بالنحوین الأولین فلا تنفع لإثبات النحوین الأخیرین و لو تنزلنا عن ذلک فیمکن إلحاق النحو الثالث بهما،

---

(۱) الحق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الأخباریین/ ۶۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۴۶

....

و اما إلحاق الوجه الأخیر الذی نحن بصدد إثباته فغیر وجیه.

الأمر الرابع الاستحسان العقلی

ربما یستدل لجواز البقاء علی تقلید المیت، بل وجوبه بوجه عقلی، فإنه لو کان العدول من المیت إلی الحی جائزا، أو واجبا لزم تحمل القضیة الواحدة لتقلیدین، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بیان الملازمة واضح.

و لکن فیه أولا: انه انما یلزم لو أرید بالقضیة الواحدة، الوحدة الشخصیة و هی غیر مراد قطعا، لان المراد بالوحدة فی القضایا المبتلی بها الوحدة النوعیة التی لها مصادیق شخصیة.

و ثانیا: نمنع إطلاق اللازم، علی ما هو الحق عندنا من القول بالتخطئة، و ان فتوی الفقیه کسائر الأمارات قد تصیب الواقع، و قد تخطی،

خلافا لما علیه بعض الإمامیة، من الالتزام بالمصلحة السلوکیة التی یتدارک بها ما یفوت من المصلحة الواقعیة، فالباب باب المعذریة و المنجزیة، فلا مانع من تحمل الواقعة للتقلیدین لو اقتضته الدلیل.

الأمر الخامس العسر و الحرج

ربما یستدل لجواز البقاء بأنه لا بد فی التقلید من معرفة فتوی المجتهد لیطابق عمله فتواه، و واضح ان تعلم الفتاوی علی غالب الناس لیس امرا سهلا بل فیه صعوبة و لا بد لهم فی ذلک من مراقبة أکیدة، و عنایة مخصوصة، فإذا وجب العدول إلی الحی بموت المجتهد فحیث ان اختلاف فتاوی المجتهدین کثیرة فلا بد له من تحمل مثل المشقة التی صرفه فی معرفة فتاوی الفقیه المتوفی، فی معرفة فتوی الفقیه الحی، بل ربما یکون ذلک أشق علیه بعد ما حفظ فتاوی المتوفی، و ربما یوجب اشتباه فتوی أحدهما بالآخر، فیقع المقلد فی حیرة و ضلالة، فلو فرض موت الفقیه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۷

....

الثانی، و وجب العدول الی الثالث یکون الأمر علیه أصعب کما لا یخفی و هکذا.

و بالجملة لو لم یجز البقاء علی تقلید المیت و وجب علیه العدول إلی الحی یلزم العسر و الحرج المنفیین فی الشریعة فی تعلم الفتاوی لغالب الناس بعد تخالف آراء الفقهاء و تضارب الفتاوی.

أضف الی ذلک ان اختلاف فتوی الحی و المیت ربما یوجب قضاء اعمال اتی بها المقلد فی سنین متمادیة، و واضح انه حرج شدید.

و فیه: انه بعد معرفة فتاوی الفقیه المتوفی و لا یکون معرفة موارد خلاف فتوی الحی، مع المیت بحیث یوجب عسرا شدیدا و حیرة کما لا یخفی، بل یمکن تحصیله فی مدة قلیلة، مع انه لا تکون فتاوی الحی کثیرة الخلاف مع المیت، بل ربما یرجع اختلافهما من حیث إیجاب أحدهما الاحتیاط، و عدم إیجاب الأخر إیاه، و المقلد بحسب العادة غالبا یأتی بما هو موافق للاحتیاط.

و اما استلزام العدول إلی الحی، قضاء ما اتی علی رأی المتوفی ففیه ان موارد استلزام اختلاف الفتاوی قضاء الأعمال السابقة قلیلة جدا کما لا یخفی بعد إمکان تصحیحها بمثل قاعدة لا تعاد فی الصلاة و الإجماع فیها، و فی غیرها، و لو کانت کثیرة لا یکون بحیث یصعب قضائها، و لو استلزم الحرج الشدید أحیانا فیتقدر بقدره، فیجب علیه قضاء الأعمال المتقدمة ما لم یستلزم الحرج الشدید، و عند الاستلزام یرفع الید عن القضاء، لا عن عدم العدول إلی الحی. فتدبر.

و بالجملة المحذور یتقدر بقدره فغایة ما یقتضیه نفی العسر و الحرج عدم وجوب قضاء ما اتی به علی تقلید المتوفی، لا عدم لزوم القضاء فضلا عن عدم العدول إلی الحی فتدبر.

الأمر السادس الاستصحاب

اشارة

قد تقدم تمامیة الاستدلال لجواز البقاء علی تقلید المیت بإطلاق الأدلة اللفظیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۴۸

....

و بناء العقلاء، و معهما لا تصل النوبة إلى الاستصحاب لما تقرر فى محله ان الأصل دليل حيث لا دليل اجتهادى، فلا موقف لإجراء الاستصحاب و ان كان موافقا لنطاق الدليل الاجتهادى.

و لكن حيث انه يمكن ان لا يقع ما ذكرناه مورد قبول بعض رواد العلم فينبغى التعرض لجريان الاستصحاب و ما وقع فيه من النقض و الإبرام تتميما للقاعدة فأقول و أجمل.

تقريبان للاستصحاب و الفرق بينهما

ان تقريب الاستصحاب تارة من ناحية حجية فتوى الفقيه بعد موته بان يقال لا إشكال فى حجية فتوى الفقيه الجامع للشرائط و صحة الاستناد إليها، و جواز الأخذ بها و العمل بها حال حياته و بعد الموت يشك فى بقاء حجيتها، و صحة الاستناد إليها، و جواز الأخذ بها فيستصحب.

و اخرى من جهة جواز تقليده بعد موته بان يقال لا إشكال فى ان المكلف يصح له العمل بفتوى الفقيه و الاستناد إليها فى مقام العمل حال حياته، و بعد مماته يشك فى ذلك فيستصحب.

و الفرق بين التقريبين بعد اشتراكهما فى تجويز البقاء على تقليد الميت، هو ان نطاق الاستصحاب على التقريب الأول يعم التقليد الابتدائى الا ان الدليل قام على عدم جواز التقليد الابتدائى، بخلاف التقريب الثانى بأنه يختص بمرحلة البقاء

الإشكال فى التقريبين من جهتين أو جهات

أشكل على كلا التقديرين تارة بأن المستصحب لا بد و ان يكون حكما شرعيا، أو موضوعا ذا حكم شرعى و الحجية ليست شيئا منهما لأنها أمر انتزاعى من الحكم المجعول فى مورده.

و اخرى: بأن حجية فتوى المجتهد فى باب التقليد متقوم بالحيوة و بعد الموت يقطع بارتفاع الموضوع، و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك فى بقاء الموضوع،

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۴۹

....

و معه لا مجال للاستصحاب و قد أوضح ذلك والدنا العلامة فى الرسالة.

موضوعات الأحكام على أنحاء ثلاث

«ان ما يؤخذ فى موضوعات الأحكام يتصور على أنحاء ثلاثة.

الأول: ان يكون لمجرد الإشارة الى ما هو موضوع للحكم واقعا من غير ان يكون له دخل فى الحكم لا فى مرحلة الحدوث و لا فى مرحلة البقاء كقولك اعمل بما فى الطومار.

الثانى: ما له دخل فى مرحلة الحدوث و لكن يشك فى دخالته فى مرحلة البقاء كتغير الماء بالنسبة إلى الحكم بالنجاسة، و لا فرق فى ذلك- بين ان يؤدى بالجملة الوصفية كما إذا قيل الماء المتغير ينجس بالتغير، أو بالجملة الشرطية كما إذا قيل الماء إذا تغير ينجس- قضاء لمناسبة الحكم و الموضوع حيث ان العرف يرى ان النجاسة بالقياس الى الماء من قبيل الاعراض و ان محلها هو الجسم المائع السيّال، فيعلم ان التغير من حالات الموضوع لا من مقوماته.

و بعبارة اخری انه واسطة فی الثبوت لا- واسطة فی العروض فعند زوال التغیر بنفسه، أو بعلاج یشک فی نجاسته، و طهارته، فیحکم بنجاسته تعویلا علی الاستصحاب لتحقق أرکانه.

الثالث: ان یکون له دخل فی الحکم حدوثا، و بقاء کقوله: قلد المجتهد العادل، و أعط الفقیر الزکاة، فإنه یعلم بمناسبة الحکم و الموضوع ان وصف الاجتهاد أو العدالة أو الفقر من مقومات الموضوع لوجوب التقلید، و إعطاء الزکاة و عند زوال الوصف، فی هذا القسم، کالاجتهاد و العدالة فی المثال الأول، و الفقر فی المثال الثانی، لا مجال للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع.

إذا عرفت ذلک فنقول: ان وصف الحیوة بالنسبة إلی حجیة الفتوی ان کان کوصف التغیر بالنسبة إلی النجاسة فی کونها من حالات الموضوع صح استصحاب بقاء حجیة فتوی المجتهد بعد موته، و اما ان کان کوصف الفقر، و الاجتهاد من مقومات الموضوع، و ذا مدخلیة فی حجیة فتوی المجتهد حدوثا و بقاء فلا مجال

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۰

....

لاستصحاب بقاء حجیة فتواه بعد موته لارتفاع الموضوع.

و الظاهر کونه من قبیل الثانی و لا أقل من الشک فی کونه من قبیل الأول، و علی کلا التقدیرین، لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الموضوع علی تقدیر، و الشک فی بقائه علی تقدیر آخر. اه «۱».

و قد یقرر ذلک بان موضوع الحجیة هو الرأی و قد علمنا بزواله، و لذا تری انه إذا تبدل رأی المجتهد لا تکون فتواه الأولی حجة، و کذا إذا مرض، أو هرم بحیث عرض له النسیان أو طرء علیه الجنون.

صحة جریان الاستصحاب

و لکن الذی یقتضیه دقیق النظر جسما استفدناه من بحث أستادنا العلامة الخمینی دام ظله جریان الاستصحاب و عدم تمامیة الإشکال.

أما الإشکال الأول فلان الحجیة حکم وضعی مجعول لأنها عبارة عن صلوح الشیء للاحتجاج لما تقرر فی محله ان کل مقرر، و قانون، من مقنن نافذ رأیه فی المجتمع یطلق علیه الحکم سواء کان تکلیفیا، أو غیر تکلیفی، فإن کان تکلیفیا یطلق علیه الحکم التکلیفی، و الا- یکون وضعیا، فالأحکام الوضعیة عبارة عن جمیع المقررات الشرعیة ما عدی الأحکام التکلیفیة، و هی قد تکون مجعولة اصلیة، و قد تکون مجعولة بتبع التکلیف به، أو بتبع اشتراط التکلیف به بمعنی انتزاعه منه.

و الأول کالجزئیة للمکلف به أو الشرطیة أو المانعیة له.

و الثانی کالاستطاعة فی الحج حیث تنتزع من اشتراط تکلیف الحج به.

و الحجیة من الأحکام الوضعیة و معناها صلوح شیء و لو إمضاء للاحتجاج کما ان السببیة مجعولة و معناها اعتبار شیء موضوعا للاعتبار.

و خلط باب التشریع بالتکوین أوجب توهم کون الحجیة و السببیة، و الشرطیة و غیرها من الأحکام الانتزاعیة غیر القابلة للجعل لا أصلا و لا تبعا.

---

(۱) رسالة التقلید/ ۷۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۱

....

فرأوا أن السببیة التکوینیّة مثلا غیر قابلة للجعل لا تکوینا، و لا تشریعا، لا أصالة و لا تبعا، و الذی یقبل الجعل ذات السبب، و وجوده العینی، و اما السببیة فهی من لوازم ذاته، و کذا الأمر فی الحجیة، مع ان السببیة فی الأمور التشریعیة، و الاعتباریة بمعنی أخر غیر السببیة التکوینیّة، لأنها عبارة عن جعل شیء موضوعا للاعتبار، فالشارع الأقدس جعل قول الزوج: هی طالق مثلا مع الشرائط المقررة فی قانونه موضوعا لرفع علقة الزوجیة، و یکون قوله علیه السّلام ذلک سببا لفسخ الزوجیة من دون رشح، و إفاضة، و خصوصیة، کما هو الشأن فی السببیة التکوینیّة.

فکم أورث خلط التشریع بالتکوین إشکالات و تبعات مذکورة فی محالها فلاحظ فبعد ما تمهد لک ما ذکرنا یظهر لک حال الحجیة فإنها عبارة عن جعل شیء و لو إمضاء موضوعا لاحتجاج.

فاذا تحقق کون الحجیة من المجعولات الشرعیة فیصح ان یقال ان فتوی الفقیه الحی کانت حجة فی حیاته قابلة لاحتجاج بها و بعد موته یشک فی حجیتها فیستصحب.

و کذا یقال یجوز للعامی تقلید الفقیه حال حیاته و بعد موته یشک فی ذلک فیستصحب الجواز.

و ان أبیت عن استصحاب الحجیة فنقول کما أشرنا إلیه فی الموقف الأول ان جواز استصحاب روح الحکم الثابت حال حیاته فلعله لا اشکال فیه.

و لو نوقش فی ذلک فیصح استصحاب الحکم الشرعی، فی موردها الذی انتزعت منه، و هو اما وجوب العمل أو جواز العمل علی طبق فتوی هذا الفقیه، فی زمن حیاته فیستصحب بعد موته.

هذا کله بالنسبة إلی الإشکال الأول.

و اما إشکال تقوم الرأی بالحیوة ففیه ان أخذ موضوعات الأحکام، و ان کان علی أنحاء ثلاث الا ان الظاهر ان أخذ موضوع الحکم فی المقام من قبیل القسم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۵۲

....

الثانی لأن الرأی له بقاء عرفا نظیر اخبار المخبر فکما ان اخباره لا ینعدم بموته کذا رأی الفقیه لا ینعدم بموته، فیکون وزان موضوعیة الرأی للحجیة، نظیر التغیر للماء حیث یکون لحدوثه مدخلیّة فی مرحلة الثبوت، و نظیر عدم جواز الصلاة خلف المحدود فی زمان علی بعض الأقوال، و عدم قبول شهادة من رمی المحصنة بالزنا الی غیر ذلک من الأمثلة.

و تنظیر المقام بتبدل الرأی فی غیر محله: إذ تبدل الرأی یکون نظیر ما إذا أخبر المخبر بخبر ثم قال بعد ذلک انی أخطأت فی خبری فدلیل الحجیة من أول الأمر قاصر لا یشمل صورة الاخبار خطأ و اشتباها و هکذا قضیة تبدل الرأی فتدبر.

و لا یقاس المقام بالهرم الموجب للنسیان، أو الجنون الطاری، لأنهما یعدان نقصا فی المجتهد بخلاف الموت فإنه کمال، و انتقال من نشأة الی نشأة أعلی و ارفع.

مضافا الی انه لو لم یکن هناک اتفاق و ارتکاز لقلنا بجواز تقلید من طرء علیه الهرم الکذائی أو الجنون.

فظهر انه لا موقف للإشکال فی جریان الاستصحاب من هاتین الجهتین.

الإشکال فی جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیة

و لکن قد یناقش فی جریان الاستصحاب فی المقام من ناحیة أخری، و هی عدم جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیة سوی

استصحاب عدم النسخ، لان الشک فی بقاء الحکم فی غیر استصحاب عدم النسخ معارض دائما باستصحاب عدم الجعل ففی المقام الشک فی بقاء الحجیة الفعلیة لفتوی المیت المقتضی لتوسعة نطاق حجیة فتواه بعد الموت، معارض باستصحاب عدم جعل الحجیة علی رأیه و فتواه فی هذا الحال.

و بالجملة الشک فی بقاء الحجیة، و ان کان ناشیا من جهة سعة المجعول و ضیقه، الا انه معارض باستصحاب عدم جعل الحجیة علی رأیه، و فتواه، فی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۳

....

هذا الحال.

و بعبارة أوضح استصحاب بقاء الحجیة، و ان کان مقتضیا لسعة دائرة الحکم الفعلی، و استدامته لبعد حیاته، الا ان الأصل المعارض له، و هو استصحاب عدم جعل الحجیة ینتج ضیقه.

و هکذا الکلام فی الماء المتغیر، فإنه إذا تغیر الماء بملاقات النجس یصیر نجسا فاذا زال تغیره من قبل نفسه أو بعلاج إذا شککنا فی بقاء نجاسته فمرجع الشک و ان کان الی ان المجعول هل کان وسیعا حتی یشمل ما بعد التغیر، و زواله أو کان ضیقا مختصا بحال التغیر فتستصحب النجاسة الی بعد زوال التغیر، و لکن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة لهذا الموضوع فی هذا الحال

استصحاب عدم الجعل محکوم باستصحاب الحکم الفعلی

و لکن یمکن ان یقال: ان استصحاب عدم الجعل محکوم باستصحاب الحکم الفعلی لأن الشک فی جعل الحجیة لرأی المیت و عدمه- الذی هو الموضوع لاستصحاب عدم الجعل- ناش عن سعة المجعول و عدمه فإذا جری الأصل فی المجعول و استصحبنا الحجیة الی ما بعد الموت فلا یبقی الشک فی الجعل أصلا، لأن الأصل الجاری فی السبب حاکم علی الأصل الجاری فی المسبب.

لا دلیل علی تقدم الأصل السببی علی المسببی مطلقا

و لکن یناقش بأنه لا وجه لتقدم الأصل السببی علی المسببی إلا إذا کان المسبب من آثار الشرعیة للسبب کالثوب المغسول بالماء المشکوک نجاسته، و طهارته، بجریان الاستصحاب فی الماء المشکوک، فاستصحاب طهارة الماء یرفع الشک عن نجاسة الثوب المغسول به، فإن أثر طهارة الماء شرعا طهارة الثوب المغسول به، و اما المقام فلیس کذلک لأن السببیة و المسببیة عقلیان.

تصحیح تقدیم استصحاب الحجیة علی استصحاب عدم الجعل

الا انه یمکن ان یقال ان الحجیة أمر مجعول کما أشرنا فباستصحاب الحجیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۴

....

یرتفع الشک شرعا، و مقتضاه ارتفاع الشک فی عدم الجعل.

و بالجملة باستصحاب الحجیة یرتفع الشک فی عدم جعل الحجیة، کما یرتفع الشک فی طهارة الثوب شرعا باستصحاب طهارة الماء

فتدبر.

کلمة فی عدم جریان استصحاب عدم الجعل و الاشکال فیها

و ربما أید ذلک بما عن بعض المحققین من ان استصحاب عدم الجعل لا یجری فی حد نفسه، إذ لا یترتب علی استصحاب عدم الجعل، حکم فعلی یقتضی الحرکة و السکون، علی طبقه، ضرورة انه من آثار الأحکام الفعلیة، فلا مجال لمعارضته مع استصحاب بقاء المجعول، الأبناء علی القول بالأصل المثبت.

و لکن لا یخفی أولا: ان ما افاده من عدم ترتب الأثر علی استصحاب الجعل غیر وجیه لأن أثر کل شیء بحسبه، فاستصحاب الجعل عند الشک فی النسخ کما یجری، و یکون مقتضاه التحرّک، و الانبعاث فکذا یجری استصحاب عدم الجعل، و یکون مقتضاه الترخیص، و الإباحة فتدبر.

و ثانیا: ما أشرنا إلیه من ان استصحاب عدم جعل الحجیة لفتوی المیت من أثار الشرعیة لاستصحاب حجیة فتواه فلیس أثرا عقلیا له حتی یکون مثبتا.

فتحصل بما ذکرنا بطوله: انه لا یبعد جریان استصحاب حجیة فتوی الفقیه بعد موته، و اشکال عدم بقاء الموضوع، أو معارضة استصحاب الحجیة باستصحاب عدم الجعل غیر وجیه.

و لکن بعد اللّتیا و اللّتی لا یکاد ینفع هذا الاستصحاب، و لا تصل النوبة إلی إثبات حجیة رأی المیت بالأصل بعد ما عرفت من تمامیة الدلیل الاجتهادی من إطلاق الأدلة اللفظیة، و بناء العقلاء.

عدم إطلاق الأدلة لجواز البقاء فی صورة العلم باختلاف الفتوی

و لیعلم ان ما ذکرنا کله فیما إذا لم یعلم مخالفة فتوی المیت لفتوی من یجوز تقلیده من الأحیاء تفصیلا، أو إجمالا- سواء علم بتوافقهما فی الفتوی، أو احتمل

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۵

....

توافقهما- و قد عرفت تمامیة دلالة بعضها، و عدم تمامیة دلالة الأخر.

و اما إذا علم المخالفة بینهما کذلک، فلا یصح الاستدلال لجواز البقاء علی تقلید المیت، بإطلاق الأدلة اللفظیة، لسقوطهما عن الحجیة فی هذا الحال لعدم إمکان شمولها لکلا المتعارضین، للتکاذب، و لا لأحدهما لعدم المرجح.

حکم بناء العقلاء و حکم العقل فی صورة اختلاف انظار الخبراء

فلا بد من الرجوع الی ما استقرت علیه بناء العقلاء عند معارضة انظار الخبراء و إذا شک فی بناء العقلاء فیرجع الی حکم العقل، و یختلف ذلک باختلاف صور المسئلة.

و ذلک لأنه اما یعلم اعلمیة المیت من الحی، أو بالعکس، أو یعلم تساویهما، أو یحتمل ذلک، أو یحتمل اعلمیة کلا منهما من الأخر.

فإن علم اعلمیة المیت فیجب البقاء علی تقلید المیت إذا لم تکن فتوی الحی مطابقة للاحتیاط و ذلک لأمرین.

الأول: قیام السیرة العقلائیة علی العمل بقول الأعلم فی موارد المعارضة مع غیر الأعلم من غیر فرق بین ان یکون الأعلم حیا، أو میتا، و لا فرق فی ذلک بین ما إذا علم، و عمل بفتوی المیت أم لا، و لم یثبت ردع من الشارع إلا فی التقلید الابتدائی الثانی: حکم العقل

بالتعیین فی موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر فی الحجیة و محتمل التعیین انما هو تقلید الأعلم، و دعوی الإجماع علی عدم وجوب البقاء علی تقلید المیت غیر ثابتة.

نعم إذا کانت فتوی الحی مطابقة للاحتیاط فلا یجب تقلید المیت بل یجوز له العمل بفتوی الحی من باب الاحتیاط لا التقلید.

و ان أحرز اعلمیة الحی فیحرم علیه البقاء، بل یجب علیه العدول إذا لم تکن فتوی المیت موافقة للاحتیاط للوجهین المتقدمین.

نعم إذا کانت فتواه موافقة للاحتیاط فیجوز العمل بها احتیاطا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۶

....

و ان أحرز تساویهما، أو احتمل ذلک، أو احتمل اعلمیة کل منهما من الأخر، فالذی استقر علیه بناء العقلاء فی تلک الموارد هو الاحتیاط مهما أمکن ذلک، و إذا لم یمکن ذلک کما فی دوران الأمر بین المحذورین فبنائهم علی التخییر.

و ان أبیت عن ذلک، و شککت فی ثبوت البناء فیرجع الی مقتضی حکم العقل، و هو أیضا الاحتیاط لا البراءة لتنجز الأحکام الواقعیة إجمالا فلا بد من الاحتیاط مهما أمکن، و ان لم یمکنه الاحتیاط فمقتضی الأصل هو التخییر العقلی.

هذا إذا لم یکن إجماع علی عدم وجوب الاحتیاط علی العامی مع التمکن من التقلید، و ان کانت ثمة دعوی الإجماع فیتخیر بین البقاء علی تقلید المیت و العدول إلی الحی فی هذه الموارد و اللّه العالم بأحکامه.

ینبغی التنبیه علی أمور

الأمر الأول فی انه لا فرق فی جواز البقاء علی تقلید المیت

عند عدم العلم بمخالفة فتواه للحی بین کون المیت اعلم من الحی، أو الحی أعلم، فلا- یجب البقاء فی الصورة الأولی کما لا یجب العدول فی الصورة الثانیة، و ان کان اولی کما نشیر إلیه إن شاء اللّه ان الأعلمیة لیست من شرائط التقلید، و اعتبار من اعتبره انما هو فی صورة اختلاف الفتوی.

بل علی المذهب المختار فی التقلید من کون التقلید عبارة عن العمل المستند بقول الغیر، أو الاستناد بقول الغیر فی مقام العمل لا یکون لإثبات جواز البقاء علی تقلید المیت فائدة مهمة لأن المیت و الحی حسب الفرض متوافقان فی الرأی، لأن العمل الموافق لرأی المیت موافق لرأی الحی، کانت رأی المیت حجة أم لا.

نعم علی القول بکون التقلید عبارة عن الالتزام بالعمل برأی الغیر تکون لمسئلة جواز البقاء مع اتفاق الفتوی فائدة، لدوران الصحة مدار الاستناد، و عدمه، کما لا یخفی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۷

الأمر الثانی فی عدم دخالة العمل فی جواز البقاء علی تقلید المیت.

قد یقال: ان جواز البقاء علی تقلید المیت انما هو فی خصوص المسائل التی عمل بها قبل فوت المجتهد بل قد یخص ذلک بما إذا کانت المسائل التی عمل بها موافقة للاحتیاط.

و قد یبتنی- و هم الکثیر منهم- جواز البقاء، و عدمه علی کون التقلید عبارة عن العمل برأی الغیر، أو الالتزام برأیه.

فعلی الأول فلا بد فی البقاء من العمل برأیه لعدم تحقق عنوان البقاء علی تقلیده إلا فی المسائل التی عمل بها برأیه.

و علی الثانی فلا یتوقف عنوان البقاء علی العمل، بل یکفی مجرد الأخذ، و الالتزام للعمل فی تحققه، و ان لم یعمل بعد.

و قد یقال: انه إذا أخذ الفتوی زمن حیاته و لکن لم یعمل به حتی مات فلا یبعد ان یکون العمل بتلک الفتوی داخل فی تقلید المیت ابتداء فالأحوط فی هذه الصورة، الرجوع الی الحی نعم لو عمل ببعض فتیاه بانیا علی الرجوع إلیه فی کل مسئلة یحتاج إلیها، فالأقوی جواز البقاء مطلقا و لو بالنسبة إلی المسائل التی لم یعمل بها.

و لکن قد یقال انه إذا تعلم فتواه، و لم یطرء علیه النسیان قبل موته، یجوز له البقاء، و ان لم یعمل بفتیاه أصلا، فلو لم یتعلم فتواه، أو تعلمها و لکن طرء علیه النسیان یجب علیه الرجوع الی الحی.

و لکن الذی یقتضیه النظر، هو عدم توقف جواز البقاء و عدمه علی کون التقلید العمل بفتوی الغیر، أو الالتزام برأیه، فیصح القول بالبقاء، و ان قلنا بان التقلید عبارة عن العمل برأی الغیر، لعدم أخذ عنوان البقاء علی التقلید فی لسان شیء من الأدلة حتی یراعی اعتبار ذلک، لما أشرنا ان دلیل الجواز لا یخلو عن أحد هذه الأمور

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۵۸

....

۱- اما إطلاق الأدلة.

۲- أو بناء العقلاء.

۳- أو الاستصحاب.

و لیس فی شیء منها عنوان العمل فضلا عن البقاء علیه.

و ذلک اما إطلاق الأدلة فقد تقدم ان مقتضاه اعتبار الرجوع الی المجتهد فی زمن حیاته، و واضح ان الرجوع یتحقق بمجرد تعلم الفتوی للعمل و ان لم یعمل بعد فمن تعلم الفتوی منه حال حیاته، و لکن لم یعمل بها الی ان مات یصدق علیه الرجوع الی الحی و لعله واضح.

و اما بناء العقلاء فواضح لما أشرنا ان بنائهم علی الرجوع الی آراء خبرائهم و لو کانوا میتین خرجنا عنه فی التقلید الابتدائی للردع، أو لعدم إحراز الرضی.

و اما الاستصحاب فلان مقتضاه حجیة الرأی، أو جواز البقاء أو نحو ذلک، عمل بها أم لم یعمل، ضرورة ان حجیة فتواه، أو جواز العمل برأیه قبل موته غیر مشروط بالعمل فلو شک فی اعتباره بعد موته فیستصحب ذلک.

الأمر الثالث فی عدم اعتبار تذکر الفتوی و عدم نسیانه فی جواز البقاء.

فبعد ما عرفت عدم اعتبار العمل فی جواز البقاء یقع الکلام فی اشتراط تذکر الفتوی لجواز البقاء فذهب بعض الأساطین دام ظله الی اعتبار الذکر فی البقاء فإذا نسی الفتوی بعد ما أخذها و تعلمها ینعدم أخذه السابق، و رجوعه الی المیت قبل موته فاذا تذکرها یکون رجوعا جدیدا، و لا یکون فرق بین الرجوع الیه و بین الرجوع الی غیره من المجتهدین الأموات فیعمه عدم جواز تقلید المیت ابتداء اه «۱» و لکن فی النفس فیما أفاده شیء و ذلک لأنه کما لم یعتبر فی جواز البقاء علی تقلید المیت العمل علی طبقه فکذلک لا یعتبر تذکرها، و لعلهما یرتضعان من ثدی

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۱۱۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۵۹

....

واحد، فکما عرفت، و أشار دام ظله عدم أخذ عنوان البقاء علی التقلید و العمل فی لسان شیء من أدلة جواز البقاء من إطلاق الأدلة و بناء العقلاء، و الاستصحاب، فکذلک لم یؤخذ ذکر الفتاوی فی شیء منها، فمن تعلم فتوی الفقیه للعمل یصدق علیه الرجوع الی الفقیه، حال حیاته، طرء علیه النسیان أم لا، و من نسی الفتوی ثم تذکرها لا یصدق علیه الرجوع الابتدائی و لعله واضح، فاذا لم یصدق علیه الرجوع الابتدائی یظهر صحة الاستدلال لجواز البقاء ببناء العقلاء بل بالاستصحاب کما لا یخفی.

فتحصل مما ذکرنا کله ان جواز البقاء علی تقلید المیت غیر مشروط بالعمل بآراء المجتهد حال حیاته عمل ببعض فتاویه أم لم یعمل، و لا ببقاء الذکر، فمن تعلم فتوی الفقیه للعمل بها یجوز له البقاء علی رأیه، و ان لم یعمل بفتواه أصلا بل و ان تذکرها بعد نسیانها.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۶۱

[مسئلة ۱۰- العدول عن تقلید الحی]

اشارة

مسئلة ۱۰- إذا عدل عن المیت إلی الحی (۱) فلا یجوز له العدول الی المیت (۲).

مسئلة ۱۱- لا یجوز العدول عن الحی (۳) إلی الحی إلا إذا کان الثانی اعلم (۴).

---

(۱) ان أخر قدس ذکر هذه المسئلة عن مسئلة العدول عن الحی إلی الحی کان اولی.

(۲) ان کان الحی أعلم، أو کان مساویا للمیت، و ان کان المیت اعلم فالأظهر وجوب العود الی المیت علی تفصیل یأتی فی مسئلة تقلید الأعلم

(۳) فیما إذا اختلفا فی الفتوی بالنسبة إلی المسائل التی عمل بها، و اما فی غیرها فالأحوط الاولی عدم العدول.

(۴) فالأقوی حینئذ العدول الی الثانی علی تفصیل یأتی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۶۲

....

أقول: المسئلتان ترتضعان من ثدی واحد فیما هو المهم فی المقال، و ان اختلفتا فی بعض الوجوه، فالأولی البحث أولا فی مسئلة العدول عن الحی إلی الحی، ثم تذییلها بمسئلة العدول من الحی إلی المیت فنقول.

الأقوال فی العدول عن الحی إلی الحی

اشارة

اختلفوا فی مسئلة العدول عن الحی إلی الحی علی أقوال:

فعن النهایة، و وافقها المحقق، و الشهید، الثانیان، و فی الجعفریة، و المقاصد العلیة، و المحقق الأصفهانی فی الرسالة (قدس اللّه أسرارهم): الجواز.

و عن التهذيب، و شرحه، و الذكرى، و المحقق القمى فى جامع الشتات، و العلامة الأنصارى فى رسالة التقليد، بعد العمل برأى الأول (قدس اللّه أسرارهم):

عدم الجواز.

و ذهب الماتن (قدس سره) الى عدم جواز العدول- سواء كانا متساويين، أو كان الأول أعلم- إلا إذا كان الثانى اعلم.

و عن العلامة الحائرى (قدس سره) التفصيل بين العدول فى واقعة شخصية بعد الأخذ و العمل به كما لو صلى بلا سورة بفتوى أحدهما فأراد تكرار الصلاة فى السورة، بفتوى الأخر، و بين العدول فى الوقائع المستقبلة التى لم يعمل، أو العدول قبل هذا الالتزام و الأخذ، فذهب الى عدم الجواز فى الأول مطلقا، و عدم الجواز فى الأخيرين، ان قلنا بان التقليد هو الالتزام، و الأخذ، و الجواز ان قلنا بأنه نفس العمل مستندا الى الفتوى.

و ذهب بعضهم إلى الأخذ بأحوط القولين ان كانا متساويين، أو كان الثانى اعلم

....

الى غير ذلك من الأقوال:

و كيف كان يستدل لجواز العدول بوجهين.

الوجه الأول: إطلاق ما دل على جواز التقليد

اشارة

فإنه يشمل فتوى المجتهد الثانى بعد الأخذ بفتوى المجتهد الأول.

و بالجملة لم يقيد ما دل على حجية فتوى المجتهد، و جواز الأخذ بها بما إذا أخذ بفتوى غيره، فمقتضى الإطلاق حجية فتوى المجتهد و ان كان العامى، أخذ بفتوى غيره.

قلت: لا يتم الاستدلال بالإطلاق فى جميع صور المسئلة لان المعدول عنه، و المعدول اليه، اما يكونا متساويين فى الفضيلة، أو يكون المعدول عنه أعلم، أو بالعكس، و على اى تقدير، اما يكونا متفقين فى الفتوى، أو مختلفين فيها.

فمع إحراز اتفاقهما فى الفتوى، أو عدم إحراز مخالفتهما فى الفتوى، فحيث لا يجب تقليد الأعلم عند ذاك لما سنشير اليه- من ان وجوب تقليد الأعلم مخصوص بما إذا أحرز المخالفة بينه و بين غيره- فلا مانع من الاعتماد على فتوى كل من المجتهدين عملا بإطلاق أدلة الحجية، فإن مقتضاه حجية صرف الوجود من الفتوى، الصادق على الواحد، و المتعدد.

و اما مع إحراز تخالفهما فى الفتوى فمع اعلمية من قلده لا يجوز العدول عنه الى المجتهد الثانى، و لو عدل يكون واقعا فى غير محله فيلزم عليه الرجوع الى المجتهد الأول، لحكم العقل و العقلاء بلزوم تقليد الأعلم، عند الاختلاف فى الفتوى كما انه إذا كان المجتهد الثانى، اعلم، يجب العدول اليه للوجه المتقدم.

و اما مع تساويهما فى الفضيلة، و لعل محل الكلام فى التمسك بالإطلاق هو هذه الصورة، فنقول كما قرر فى محله، ان إطلاق دليل الحجية لا يشمل المتعارضين المتكافئين، لاستلزامه الجمع بين المتنافيين، و لا أحدهما المعين، لكونه ترجيحا بلا مرجح فيتساقط الدليلان عن الحجية، و لذا يقال ان الأصل الأولى فى الأمارتين المتعارضتين التساقط.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۶۴

ثبوت التخيير فی الأمارتين المتعارضتين مطلقا

و لكن مقتضی ما ورد فی الخبرين المتكافئين، هو التخيير بينهما و عن شيخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) الإجماع على ثبوت التخيير بين الفتويين المتعارضتين.

و بعبارة أخرى الإجماع على إلحاق الفتويين المتعارضتين بالخبرين المتعارضين و ربما يدعى وجود السيرة المتشرعة فی زمن الأئمة المعصومين عليهم السّلام على الرجوع الى المفتين و الرواة، و لو مع العلم الإجمالی بمخالفة بعضهم مع بعض.

بل صرح أستادنا العلامة الخمينی دام ظله بتسالم الأصحاب على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين، و عدم وجوب الاحتياط، أو الأخذ بأحوط القولين «۱»

لا يستفاد التخيير الاستمراری مما دل على التخيير

و لكن موضوع الأمر بالتخيير فی اخبار التخيير، و الإجماع، هو صرف وجود التخيير فبعد الأخذ بأحد الخبرين، أو الفتويين يسقط الأمر، فلا موقف لبقاء التخيير فلا يجوز طرح أحد الخبرين بعد الأخذ به، و الأخذ بالآخر، و لا يجوز كما لا يصح العدول من أحدهما إلی الأخر.

و بالجملة موضوع الأمر بالتخيير، المتحيّر، و من تعارض لديه الخبرين، أو الفتويين، و بعد الأخذ بأحدهما يخرج عن التحيّر، و عمن تعارض لديه الخبران أو الفتويان.

و الحاصل انه لا يكاد يستفاد من الاخبار التخيير، و الإجماع: التخيير الاستمراری، و غاية ما يستفاد، هو التخيير الابتدائی فلا يجوز العدول من أحد الفقيهين المتساويين الی الأخر.

و لا يخفى ان هذا واضح ان قلنا بان التقليد عبارة عن الالتزام بقول الغير و عقد القلب عليه.

و اما ان قلنا بان التقليد عبارة عن الأخذ العملی، و العمل بأحدهما من باب

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۱۵.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۶۵

....

التسليم فعن العلامة الحائری قدس انه يستفاد من الأدلة جواز العدول.

و لكن فيه انه انما يتم إذا كان لدليل التخيير إطلاق، و الا فان لم يكن له إطلاق أو كان الدليل لبيا، فلا يستفاد منه جواز العدول، و غايته، و القدر المتيقن منه هو الأخذ بما هو المتيقن منه، و هو التخيير الابتدائی، و قد أشرنا ان التخيير فی الفتويين المتعارضتين مما عليه تسالم الأصحاب، و هو دليل لبی فلا يكاد يستفاد منه الا التخيير الابتدائی فبعد الأخذ بأحدهما، و العمل به لا دليل على بقاء التخيير.

الوجه الثانی: استصحاب الحجية التخييرية لفتوى من يريد العدول اليه.

و ذلک لان المکلف قبل الأخذ بفتوى أحد المجتهدين المتساويين كان مخيرا فى الأخذ بأيهما شاء، و بعد الرجوع الى أحدهما يشك فى بقاء حجية فتوى الأخر على حجيتها التخييرية، أو سقوطها عن الحجية و مقتضى الاستصحاب ان المكلف مخير بين البقاء على ما قلده و العدول منه الى المجتهد الأخر.

نوقش فيه أولا: بأنه كما قرر فى محله انه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة، و المشكوكة، و لا يتحقق ذلك الا ببقاء الموضوع، و لم يحرز بقائه فى المقام للشك فى ان موضوع الحكم بالتخيير هل هو من لم يقم عنده حجة فعلية، أو هو من تعارض عنده الفتويان، فان كان الموضوع الأول فالظاهر ارتفاعه بالأخذ بإحدى الفتويين، و هو ظاهر، و ان قلنا بالثانى فواضح انه باق بالأخذ بفتوى أحدهما، و حيث انه لم يحرز ما هو الموضوع فلا يكاد يجرى الاستصحاب و السر فى ذلك هو ان مستند التخيير فى الأخذ بفتوى أحد المجتهدين المتساويين دليل لبى اما الإجماع، أو السيرة، أو تسالم الأصحاب فلا إطلاق له حتى يستظهر منه بقاء الموضوع «۱».

و ثانيا: بأنه مع الغض عما ذكرنا يكون استصحاب الحجية التخييرية معارض باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المختارة لأن فتواه صارت حجة فعلية بالالتزام بالعمل بها، و لا يعقل اجتماع الحجية الفعلية مع بقاء الطرف الأخر على الحجية التخييرية

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۱۲۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۶۶

....

و عن شيخنا العلامة الأنصارى فى الرسالة فى رد المعارضة: بأن استصحاب الحجية التخييرية حاكم على استصحاب الحجية الفعلية.

و لكن رد بأن الملازمة بين بقاء الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الثانى، و عدم الحجية الفعلية التعينية لفتوى المجتهد الأول، و ان كانت ثابتة الا انها عقلية لا شرعية، من باب ان وجود أحد الضدين ملازم لعدم الأخر عقلا للتضاد بين الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الثانى مع الحجية الفعلية لفتوى الأول فليس عدم الحجية الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية حتى يكون استصحاب الثانى حاكما على الأول كما فى استصحاب طهارة الماء الحاكم على استصحاب نجاسة الماء المغسول به «۱».

فتحصل مما ذكرنا: عدم تمامية ما استدل به لجواز العدول مطلقا فحان التعرض لما استدل به لعدم جواز العدول.

أدلة عدم جواز العدول يستدل لعدم جواز العدول بوجوه

الوجه الأول: ما حكاه المحقق القمى فى القوانين

عن الموافق، و المخالف الإجماع على عدم جواز العدول، «۲» و فى بعض الحواشى عليه استفاضة نقل الإجماع على ذلك فى لسان جماعة.

و فيه أولا: انه لا يلائم دعوى الإجماع مع ما أشرنا من ذهاب جمع من المحققين الى الجواز كالمحقق الأول، و العلامة، و المحقق، و الشهيد الثانيين، و واضح ان هؤلاء الأعاظم ممن يعتنى بخلافهم فالإجماع غير متحقق.

و ثانيا: كما قيل: انه لا سبيل الى استكشاف الاتفاق لان المسئلة لم تكن معنونة فى كلام القدماء و انما هى حادثة من زمن المحقق، و العلامة.

(۱) الدروس ج ۱/ ۶۵.

(۲) القوانین ج ۲/ ۲۶۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۶۷

....

و ثالثا: انه إجماع منقول بخبر الواحد و قد تقرر فی محله عدم حجیته فتأمل و رابعا: انه علی فرض تحقق الإجماع منهم لا یکاد ینفع لما تقرر ان حجیة الإجماع لاستکشافه رأی المعصوم علیه السّلام و لا یکاد یستکشف فی مسئلة یعلم، أو یظن ان یکون مدرک المجمعین هو الوجه، أو الوجوه التی یستدل بها لعدم الجواز.

الوجه الثانی: ان القول بجواز العدول یستلزم العلم الإجمالی بالمخالفة القطعیة فی بعض الموارد

بل العلم التفصیلی فی العملین المترتبین إذا قلد فی أحدهما مجتهدا ثم عدل الی مجتهد أخر فی الثانی.

و ذلک لان من قلد من یفتی بوجوب القصر علی من سافر أربعة فراسخ غیر مرید للرجوع من یومه فقصر صلاته فاذا عدل عنه الی فتوی فقیه یفتی بوجوب التمام فی المفروض فأتم صلاته فذلک منه یستلزم العلم الإجمالی ببطلان احدی الصلاتین- المقصورة، أو التامة.

فإذا وقع ذلک فی العملین المترتبین بان قلد أحد الفقیهین، فی أحدهما ثم عدل إلی الأخر فی الثانی یعلم تفصیلا ببطلان الثانی.

و ذلک فی المثال المفروض إذا قلد من یفتی بقصر الصلاة فصلی الظهر مثلا قصرا فاذا عدل عنه فی صلاة العصر فقلد من یفتی بوجوب التمام، فیعلم فساد صلاة العصر تفصیلا، اما لاحتمال فساد الظهر فالعصر المترتب علیه لم یقع موقعه، أو لاحتمال فساد العصر فی نفسه.

هذا حال العدول فی بعض الموارد و بعدم القول بالفصل یعم سائر الموارد.

قلت: یمکن انتقاض ذلک بموارد وجوب العدول کما إذا فرض فی المفروض انه کان المجتهد الثانی اعلم، أو ان المجتهد الأول مات، أو جن علیه، أو طرء علیه الفسق، الی غیر ذلک من الأمور المعتبرة فی مرجع الفتوی، أو عدل المجتهد عن فتواه بعد ما عمل المکلف علی طبقها فان العدول فی هذه الموارد واجب بلا اشکال فما یتفصی به هناک عن الاشکال یتفصی به فی المقام.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۶۸

....

و حل الإشکال فی جمیع موارد العدول هو ان مقتضی القاعدة الأولیة علی القول بالطریقیة کما هو الحق عند أصحابنا الإمامیة هی إعادة الأعمال التی اتی بها علی طبق فتوی السابقة، لأنه بالفتوی الثانیة یستکشف عدم مطابقتها، و غایتها انه کان معذورا فیما اتی به علی طبقها قبل کشف الخلاف.

نعم لو قام دلیل عام علی صحة ما اتی به، کما ادعی الإجماع علی ذلک فی الجملة، و سنشیر إلیه فی ذیل مسئلة (۵۳) فتنقلب القاعدة الأولیة الی عدم الإعادة فی الوقت، و عدم القضاء فی خارجه من غیر فرق بین کون العدول موجبا للعلم الإجمالی بل التفصیلی بالبطلان أم لا یستلزم شیئا منهما، لکفایة صحة الأعمال تعبدا فی ترتب الأعمال اللاحقة المترتبة علی صحتها فارتقب حتی حین.

اما لو نوقش فی الإجماع، و لم یقم دلیل عام علی الاجتزاء بالأعمال السابقة فلا بد من ملاحظة دلیل کل مورد بخصوصه، فان دل علی الاجتزاء، فنقول بالکفایة و الا فلا.

و قد ورد فی باب الصلاة صحیحة زرارة «۱» نطاقها عدم إعادة الصلاة الا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، الرکوع، و السجود.

فعلی مسلک المشهور من اختصاص لا تعاد بالناسی، فلا تنفع المقام، لأن الإخلال فیه لم یکن عن نسیان، بل کان عن عمد و التفات، مستندا إلی رأی المجتهد الأول.

نعم ان قلنا بشمول لا تعاد لموارد الجهل عن قصور- کما لا یبعد- إذا اتی بالعمل متقربا الیه تعالی، کما قرر فی محله، و القدر المتیقن الخارج عن دلیل لا تعاد صونا لدلیل الجزئیة، أو الشرطیة، عن اللغویة هو خروج ترک الاجزاء و الشرائط عمدا عن نطاق لا تعاد فیعم صورتی النسیان و الجهل القصوری.

---

(۱) و هی ما رواه زرارة عن ابی جعفر (ع) قال: لا تعاد الصلاة الأمن خمسة:

الطهور، و الوقت، و القبلة، و الرکوع، و السجود. أوردها فی الوسائل فی أبواب متعددة بمناسبات، أورد تمامها فی الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة ح/ ۱۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۶۹

....

فالقاعدة الثانویة فی الصلاة تقتضی عدم الإعادة فضلا عن القضاء فیما إذا کان النقص فیها بسبب التقلید الأول فی غیر الخمسة المستثناة، و الإعادة فی الخمسة المستثناة.

أما الإعادة فی الخمسة فواضحة، و اما عدم الإعادة فی غیر الخمسة ففیما إذا کان عمله السابق مستندا الی فتوی المجتهد الأول فلوضوح ان المفروض من أظهر موارد الجهل القصوری.

هذا إذا کان فی الوقت.

و اما القضاء فحیث انه بأمر جدید کما قرر فی محله، و موضوعه، عنوان الفوت فان کان مستند فتوی الذی یرید العدول الیه امارة فحیث ان لوازم الامارة حجة فیثبت بذلک عنوان الفوت فیجب علیه القضاء.

و اما ان کان مستند فتواه غیر الامارة، کما إذا شک فی الإتیان و عدمه، کاستصحاب عدم الإتیان بالواجب و لا یکاد یثبت بذلک عنوان الفوت فلا یجب القضاء هذا.

و لا یخفی ان لا تعاد لا تکاد تنفع مسئلة القصر و التمام بل لا بد فیها من الإعادة فی الوقت، فضلا عن القضاء خارجه إذا عدل الی من یفتی بوجوب التمام لان النقص فی الرکعتین، فیکون داخلا فی الخمسة المستثناة.

فظهر مما ذکرنا ان غایة ما یقتضیه هذا الوجه هو لزوم الاحتیاط و تکرار العمل الذی اتی به حسب فتوی المجتهد الأول لا عدم جواز العدول.

الوجه الثالث: و هو قریب من الوجه السابق و مقتبس منه أشار إلیه المحقق الأصفهانی:

«و هو ان العدول یستلزم أحد الأمرین علی سبیل منع الخلو، و لا یمکن المساعدة علی شیء منهما، اما التبعیض فی المسئلة الکلیة، أو نقض آثار الأعمال السابقة إذا قلد المجتهد الثانی فی المسئلة الکلیة» «۱».

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۱۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۷۰

....

و ذلک لان أحـد المجتهـدین فی الفرض المتقـدم إذا أفتی بوجوب القصـر مثلا و الأخر بوجوب التمام فیه، فاذا قلد المکلف أحدهما فقصر صلاته، ثم عدل إلی الأخر، و أتم فیها، فاما نلتزم بصحة کلتا الصلاتین، حیث قلد أحد المجتهدین فی واقعة من تلک المسئلة، و قلد الأخر فی الوقائع المستقبلة منها و هو معنی التبعیض فی المسئلة الکلیة.

أو نلتزم ببطلان ما صلاه أولا فیجب علیه اعادة ما صلاه قصرا، و الالتزام بکل منها کما تری.

و فیه: انه قد أشرنا ان هذا الوجه مقتبس من الوجه المتقدم فجوابه یظهر مما ذکرناه فی دفعه، و حاصله:

ان مورد الفتوی دائما هو المسئلة الکلیة دون کل جزئی من جزئیاته، فلا یلزم من العدول، التبعیض فی المسئلة الکلیة.

نعم یلزم من العـدول نقض آثار الوقائع المتقدمة، و لا مناص من الالتزام به لمخالفتها لما هو الحجة فعلا علی المکلف، و قد أشـرنا ان القاعدة الأولیة تقتضی عدم الاجزاء، الا ان یقوم دلیل علی الاجزاء.

و بالجملة أحد الأمرین، و هو التبعیض فی المسئلة الکلیة غیر لازم، و الأمر الأخر و هو بعض آثار الوقائع المتقدمة، و ان کان لازما، الا انه لیس فی الالتزام به ای محذور کما هو الشأن فی موارد العدول الواجب کما أشرنا.

الوجه الرابع: الاستصحاب.

تقریبه ان فتوی المجتهـد الأول بأخـذها، و الالـتزام بالعمـل بهـا صارت حجـة فعلیـة فی حقه فان شک فی کون الأخـذ، و الالتزام علة لحجیـة فتواه حـدوثا، و بقاء حتی یتعین البقاء علی فتواه، أو انه علـة لحجیـة فتواه حدوثا حتی لا یتعین علیه البقاء فمع الشک فی ذلک یستصحب حجیة فتواه الفعلیة و نتیجة ذلک عدم جواز العدول الی المجتهد الأخر لأنه لا معنی لحکمین فعلیین لشخص واحد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۷۱

....

و فیه: انه أشـرنا فی ذیل الوجه الثانی لجواز العـدول بعض الکلام فی عدم اسـتقامة جریان هذا الاستصـحاب للشک فی بقاء الموضوع المعتبر إحرازه فی جریان الاستصحاب، و معارضته باستصحاب الحجیة التخییریة الثابتة قبل الأخذ بفتوی أحدهما

الوجه الخامس: قاعدة الاشتغال

هذا الوجه عمدة مستند القائل بعدم جواز العدول.

یمکن تقریبه علی کل من مذهبی الطریقیة، أو السببیة و الموضوعیة، فی الطرق و الأمارات.

اما تقریب الاشـتغال علی القول بکون حجیـة الطرق و الأمارات من باب الطریقیـة، کما هو الحق من مـذهب الإمامیـة فهو انه بعد تنجز أحکام الشریعة بالعلم الإجمالی یستقل العقل تحصیلا للمؤمن من العقاب بلزوم امتثالها، أو إتیان ما جعله الشارع مبرءا للذمة تعبدا.

و لا- إشكال في مفروض المقام في حجية فتوى المجتهد الأول الذي أخذ فتواه و الشك انما هو في كونها حجة تعيينية في حق المكلف، أو تخييرية فالعمل بفتواه مبرء للذمة بخلاف العمل بفتوى المجتهد الثاني فإنه مشكوك فيه فيكون المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجية و قد تقرر في محله ان العقل يحكم بلزوم الأخذ بمحتمل التعيين و هو في المقام ليس الا فتوى المجتهد الأول.

و اما تقريب الاشتغال على القول بكون حجيتها من باب السببيّة و الموضوعيّة فلان الفتويين المتعارضتين تدخلان في باب التزاحم، و العقل يحكم في المتزاحمين كإنقاذ الغريقين بالجمع بينهما مهما أمكن، فان لم يقدر على الجمع بينهما فالواجب الأخذ بما هو أهم ان كان معلوما، أو ما هو محتمل الأهميّة، و الا فالتخيير.

ففي المقام حيث ان الفتويين متعارضتان لا يتمكن من امتثالهما معا فالواجب الأخذ بأحدهما، و حيث ان فتوى المجتهد الأول محتمل الأهمية فيتعين الأخذ بها.

و بعبارة أخرى المكلف في الحكمين المتعارضين لما لم يتمكن من امتثالهما

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٧٢

....

معا لم يمكن التحفظ على إطلاق خطابيهما، و حيث انه متمكن من امتثال أحدهما فلا موجب لكلا الخطابين على سبيل الإطلاق، بل لزم التحفظ على إطلاق الخطاب في أحدهما إذا كان مهما، أو محتمل الأهمية، أو لزوم تقييد إطلاق كل منهما بعدم الإتيان بالآخر لو لم يكن أحدهما كذلك.

و في المقام حيث ان فتوى المجتهد الأول محتمل الأهمية فيؤخذ بإطلاقه و يقيد بذلك إطلاق فتوى المجتهد الثاني.

فظهر مما تقدم عدم تمامية ما استدل به لجواز العدول و لم تخلو الوجوه التي استدل بها لعدم جواز العدول عن إشكال إلا هذا الوجه فقاعدة الاشتغال تقتضي عدم جواز العدول فالأحوط الأقوى هو عدم جواز العدول من مجتهد حي إلى مجتهد مساو له في الفضيلة.

هذا كله في جواز العدول من حي إلى حي.

حكم العدول عن الحي إلى الميت له صور يختلف الحكم بحسبها

اشارة

بقي الكلام فيما إذا عدل عن الميت إلى الحي فهل له العدول الى الميت أم لا؟.

فنقول لا- يخفى انه لا يصح الاتكال و الاستناد بآراء المجتهد بعد موته للشك في حجيتها بعد ما عرفت من اعتبار الحيوة في مرجع الفتوى فلا- بد من المراجعة الى من تكون فتواه حجة في حقه من الأحياء، فهو اما يكون مساويا للميت من حيث الفضيلة، أو يكون اعلم منه، أو بالعكس.

فان كان الميت اعلم و قلنا بوجوب تقليد الميت عند العلم بالمخالفة بينهما، كما سيمرّ بك، و جوزنا تقليد الميت فكان الواجب عليه البقاء على تقليد الميت فعدوله إلى الحي بلا وجه و غير واقع محله فعليه العدول الى الميت الأعلم.

و ان كان الحي اعلم فيجب تقليده و لا يجوز العدول منه الى الميت.

و ان كانا متساويين فقد تقدم آنفا ان الأحوط الأقوى عدم جواز العدول من

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٧٣

....

أحد المجتهدين المتساويين الى الأخر إذا كانا حيين فما ظنك فيما إذا كان المعدول اليه ميتا.

و قد تقدم عدم تمامية الوجوه التى استدل بها لعدم جواز العدول من أحد المجتهدين المتساويين الحيين الى الأخر سوى قاعدة الاشتغال.

وجهان لعدم جواز العدول عن الحى إلى الميت

اشارة

و لكن ربما يوجه عدم جواز العدول من الحى إلى الميت فى المفروض بوجهين.

الوجه الأول: ما فى المستمسك من انه من التقليد الابتدائى الذى قام الإجماع على المنع عنه «۱».

و ربما يوجه ذلك بأنه ان قلنا بان التقليد هو الالتزام كما ذهب اليه الماتن (قدس سره) فظاهر لان المكلف بعد رفع اليد عن الالتزام بقول الميت و الالتزام بقول الحى يكون مقلدا له فيكون رجوعه الى الميت بعد ذلك تقليدا ابتدائيا.

و اما ان قلنا بان التقليد هو العمل المستند بفتوى الغير و قلنا بكفاية الرجوع فى جواز البقاء فلان مجرد الالتزام بفتوى الحى من دون ان يعمل على طبقه لا يوجب صدق العدول فلا يضر ببقائه و تقليده السابق فلا يكون رجوعه اليه تقليدا ابتدائيا.

الا ان يقال بكفاية الالتزام بفتوى الحى فى صدق العدول الى الميت و لا يعتبر فى تحقق التقليد فى صدق مفهوم العدول فيكون الرجوع الى الميت رجوعا ابتدائيا لرفع اليد عن التزامه السابق.

الوجه الثانى: ان حجية فتوى الميت بعد العدول منه الى الحى مشكوكة و الأصل عدمها.

و لكن الذى يقتضيه النظر عدم تمامية الوجهين:

اما الوجه الأول: فواضح لان التقليد الابتدائى عبارة عما إذا لم يراجع

(۱) مستمسك العروة الوثقى/ ج ۱/ ۲۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۴

....

و لم يسئل عن حكم المسئلة قبل موت المجتهد، أو لم يعمل برأيه قبل موته بناء على اعتبار العمل فى جواز البقاء و المفروض خلافه لأنه كان مقلدا له بأى معنى فرض ثم رجع منه الى الحى فلم يكن عدوله الى الميت تقليدا ابتدائيا، و لعله واضح.

و اما الوجه الثانى: فلان مقتضى الأصل فى المفروض بناء على جريانه هو استصحاب الحجية كما لا يخفى.

الا ـ ان يرجع الى أصل الاشتغال من باب دوران الامر بين التعيين و التخيير و هو الـذى ذهبنا إليه فى عـدم جواز العـدول من الحى إلى الحى فتدبر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۵

[مسئلة ۱۲- تقليد الأعلم]

اشارة

مسئلة ۱۲- يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط (۱) و يجب الفحص عنه (۲)

---

(۱) بـل على الأقوى فيما إذا علم بوجود الأعلم خارجا- و لو إجمالا- أو احتمل اعلميـة واحـد منهما، أو منهم، و علم مخالفـة فتواه مع غيره فيمـا هو محـل الابتلاء، و كـانت فتوى الأـعلم، أو محتمـل الأعلميـة موافقـة للاحتياط بالنسـبة إلى فتوى غير الأعلم، فإذا لم يعلم بوجود الأـعلم، أو لـم يعلم مخالفته معه على تقـدير وجوده، أو على تقـدير مخالفته تكون فتوى غير الأعلم موافقـة للاحتياط فلا يجب تقليد الأعلم، و الظن بالأعلمية أو بالمخالفة، ان كان معتدا به فملحق بالعلم، و الا فملحق بالاحتمال.

(۲) فى إطلاقه منع، و انما يجب الفحص إذ أعلم، أو قامت الحجـة على وجود الأعلم، و لو إجمالا، أو احتمل اعلميـة واحـد منهما، أو منهم و علم مخالفة فتواه مع غيره فيما هو محل الابتلاء، و عدم موافقة فتوى غيره للاحتياط بالإضافة إليه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۶

....

أقول: توضيح المرام فى هذه المسئلة يستدعى البحث عن جهات.

الجهة الأولى تصويران لاعتبار الأعلمية

اشارة

ان اعتبار الأعلمية، و تقديم الأعلم على غيره يتصور على نحوين.

الأول: ان يراد انحصار الحجية فى كل عصر و زمان بشخص واحد و هو الأعلم.

الثاني: ان يراد ترجيحه على غيره عند التعارض.

و بعبارة أخرى عنـد تعـدد الفقهاء و اختلافهم فى الفضـيلة هل لا تكون فتوى المفضول حجة أصـلا بحيث يكون ترجيح نظر الفاضـل عليه من باب ترجيـح الحجـة على غير الحجـة، أو يكون لفتواه حجيـة ذاتيـة، و لكن يرجـح نظر الفاضل عليه نظير تقديم أحد الخبرين المتعارضين حيث انه من باب ترجيح أقوى الحجتين على الأخرى.

و لا يخفى ان اعتبار الأعلميـة على النحو الأول يرتضع من ثدى الإمامة، و من فروعها بلحاظ ان الفقيه واسطة بين الامام المعصوم عليه السّـلام، و بين الأمة الإسـلامية، كما ان الامام عليه السّـلام واسطة بين النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله و بينهم و قد نصب الامام عليه السّلام الفقيه مقام نفسه كما نصب النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله الامام بعده.

فكما ان الحجـة فى كل عصـر منحصـرة بإمام معصوم واحـد فليكن الأمر فى المفتين، و المجتهـدين كـذلك، فتكون الحجة من بينهم منحصرة بشخص واحد منهم و هو أعلمهم و رأى غيره ليس بحجة، فتكون الأعلمية من مقومات الحجية.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۷

....

فعلى هذا لا يكون رأى غير الأعلم حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى نفسه فلا يجوز للمجتهد المفضول اتباع نظر نفسه، بل يجب عليه اتباع نظر الأعلم، كما هو الشأن فى مجتهدى عصر الامام عليه السّلام حيث يجب عليه اتباع نظره عليه السّلام و لا يجوز مخالفته باتباع نفس نظره.

و بالجملة لا يجوز لأحد و لو كان مجتهدا التخطى عن رأى الأعلم.

لا يمكن ارادة المعنى الأول فى مرجع الفتوى

و الذى يقتضيه النظر و التأمل هو عدم إمكان المساعدة على ارادة هذا المعنى لعدم دلالة دليل من آية، أو رواية، أو عقل، على ذلك، و يبعد جدا ان يكون ذلك مراد الأصحاب بل المعلوم خلافه.

و كم فرق بين الامام المعصوم عليه السّلام و المجتهد لان المجتهد المخالف للأعلم يرى خطأ الأعلم و هو بمكان من الإمكان بخلاف المخالف نظره للإمام عليه السّلام- لو فرض- فإنه يقطع بخطاء نفسه واقعا، و كيف يعقل تكليف من يرى خطأ غيره. و لو كان اعلم، و يؤمر باتباعه و لعله واضح إلى النهاية.

تقريب كون المراد بالأعلمية المعنى الثانى

و من القريب جدا بل من المعلوم من أصول المخطئة ان يكون مرادهم باعتبار الأعلمية اعتبارها من حيث المرجحية، و هو الحق لأن رأى كل منهما أمارة إلى الحكم الواقعى المجعول غاية الأمر يرجح رأى الأعلم على غيره حال المعارضة.

يشهد لذلك بأنه لو لم يكن لرأى المفضول أمارية و كاشفية لم يكن للمراجعة اليه، عند فقد نظر الفاضل، وجه، و يكون المراجعة اليه، و المراجعة إلى الجاهل سيان، مع ان الوجدان و العقل اصدقا شاهد على خلافه.

فلرأى كل منهما كاشفية و طريقية و حجية، غاية الأمر لا يكون رأى المفضول مع رأى الفاضل حجية فعلية بل حجية شأنية، و الحجة الفعلية انما هى رأى الفاضل فيكون وزان تقديم الأعلمية وزان تقديم أحد الخبرين على الأخر فكما يؤخذ بذى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۷۸

....

المزية منهما، و يقدم على الأخر الفاقد لها فكذلك يؤخذ برأى الفاضل و يقدم على رأى المفضول.

فعلى هذا يكون لكل من نظرى الفاضل، و المفضول كاشفية ذاتية غاية الأمر تكون رأى الفاضل حجة فعلية و رأى المفضول عند ذلك حجة شأنية، و لذا يرجع اليه عند فقد الفاضل، أو خروجه عن صلاحية التقليد، و لا يرون لرأيه عند ذلك الا ما كان لرأى الفاضل من الكاشفية.

و بما ذكرنا يندفع ما ربما يتوهم ان وزان فتوى المفضول عند المعارضة مع فتوى الفاضل وزان الأصل مع الامارة فكما لا مورد للأصل عند الامارة فكذلك لا يكون لرأى المفضول حجية شأنية عند ذلك.

توضيح الدفع: ان كاشفية فتوى كل من الفاضل، و المفضول كشفا ناقصا مما هو ذاتى لهما، و لا معنى لإعطاء الكاشفية لما لم تكن

واجدة لها بخلاف الأصل فإنه وظیفة شرعت عند فقد الدلیل الاجتهادی، و الامارة.

الجهة الثانیة فی الأقوال فی لزوم تقلید الأعلم و عدمه

اختلفوا فی لزوم تقلید الأعلم، و عدمه علی أقوال.

حکی القول بوجوب تقلید الأعلم عن جملة من کتب الأصحاب. کالمعارج و الإرشاد، و النهایة، و التهذیب، و الدروس، و القواعد، و الذکری، و الجعفریة، و جامع المقاصد، و تمهید القواعد، و المعالم، و الزبدة، و حاشیة المولی صالح علی المعالم.

و قال شیخنا العلامة الأنصاری المشهور علی تعین العمل بقول الأعلم، بل لم یحک الخلاف فیه عن معروف «۱».

بل عن النهایة انه کلام من وصل إلینا کلامه، و عن المحقق الثانی التصریح

---

(۱) رسالة التقلید/ ۷۶.

....

بدعوی الإجماع علیه، و عن ظاهر علم الهدی فی الذریعة کونه من مسلمات الشیعة، و عن منیة الشهید الثانی انه لا یعلم فی ذلک خلافا.

و لکن عن جماعة ممن تأخر عن الشهید الثانی التخییر بین الفاضل، و المفضول وفاقا للحاجبی، و العضدی، و القاضی، و جماعة من العامة، و حکی استظهاره من صاحب الفصول.

لم استحضر مقالة هؤلاء القائلین بوجوب تقلید الأعلم حتی یعلم أنهم قائلون بذلک مطلقا، أو فی خصوص ما إذا علم تفصیلا اختلاف فتوی الفاضل و الأفضل، أو بالأعم مما علم تفصیلا أو إجمالا.

ثم انه لم یعلم ان القائلین بالوجوب فی صورة اختلاف الفتوی تفصیلا أو أو إجمالا- هل یوجبونه مطلقا حتی فیما إذا کانت فتوی الأعلم مخالفة للاحتیاط، أو مخالفة للمشهور أو للأعلم منهما من الأموات و الأحیاء أو خصوص ما إذا کانت فتوی الأعلم موافقة للاحتیاط، أو للمشهور، أو للأعلم منهما.

و کیف کان حدثت، فی الأدوار المتأخرة و فیما قارب عصرنا بل فی عصرنا هذا أقوال عدیدة و إلیک الإشارة إلی عمد الأقوال فی المسئلة.

فمنهم: من ذهب الی وجوب تقلید الأعلم مطلقا.

و منهم: من أوجبه عند العلم بمخالفة فتواه لفتوی غیره تفصیلا، أو إجمالا فی المسائل المبتلی بها.

و منهم: من احتاط لزوما تقلید الأعلم مطلقا مع الإمکان و أوجب الفحص عنه و منهم: من احتاط فیما إذا علم بوجود الأعلم، و مخالفته مع غیره فیما هو محل الابتلاء، و عدم موافقة غیره للاحتیاط.

و منهم: من ذهب الی التخییر بین الأعلم و غیره.

الی غیر ذلک من الأقوال التی یجدها المتتبع.

الجهة الثالثة فیما یقتضیه عقل العامی فی نفسه- من غیر تقلید فی المسئلة- و ان وظیفته هل هی الرجوع الی الأعلم أو مخیر بین الرجوع الیه و الرجوع الی غیر الأعلم.

اشارة

قد أشرنا عند قول الماتن فى المسئلهٔ الاولى: يجب على كل مكلف إلخ:

أن مسئلهٔ التقليد، و رجوع الجاهل الى العالم أمر فطرى لا سبيل للتقليد فيها، و نقول هنا أيضا ان من لم يبلغ مرتبهٔ الاجتهاد، و ان بلغ من العلم ما بلغ فأول ما يدركه عقله بعد لزوم المراجعهٔ إلى العالم، و الفقيه و ما يلزمه فطرته السلميهٔ عن التشكيكات المدرسى هو الرجوع الى الأعلم، و يرى بحسب فطرته ان آراء الأعلم أقرب الى الواقع من غيره، بل يرى نفسه فى خطر عظيم إذا لم يؤد وظيفته على طبق آراء الأعلم، و لعمر الحق انه واضح لا سترهٔ فيه بل جار فى جميع أموره المهمهٔ: دنيويهٔ كانت أم أخرويهٔ.

و ان كنت مع ذلك فى شك مما ذكرنا فاختبر عقلاء قومك و ملتك الذين لم يشب أذهانهم بالتشكيكات المدرسيهٔ فترى بنائهم العملى على ما ذكرنا، بل ينادونك، و يناجونك بما اوعزناه فتدبر:

و لتوضيح المقال بنحو لا يشوبه شك نشير الى ما افاده المحقق الأصفهانى (قدس سره) و وافقه بعض الأساطين دام ظله.

بيان من المحقق الأصفهانى فى حكم عقل العامى بلزوم تقليد الأعلم

و هو انه لو التفت من لم يبلغ درجهٔ الاجتهاد الى تنجز الأحكام الشرعيهٔ عليه بالعلم الإجمالى، و انه ليس بمطلق العنان فى أفعاله و تروكه قبال تلك الأحكام، و بعد عدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، لا طريق له الى امتثالها لا بآراء المجتهدين و لو بملاحظهٔ بناء العقلاء على الرجوع الى أهل الخبرهٔ فيستقل عقله بلزوم تقليد الأعلم خصوصا عند العلم بمخالفهٔ فتوى الأعلم مع غيره لدوران الأمر عند ذلك بين التعيين و التخيير فى الحجيهٔ، و العقل يستقل بلزوم ترجيح محتمل

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۸۱

....

التعيين «۱».

فتحصل ان عقل غير البالغ درجهٔ الاجتهاد يستقل بلزوم المراجعهٔ الى من يقطع بحجيهٔ رأيه و هو الأعلم عند دوران الأمر بين فتواه و فتوى غيره المعارضهٔ لرأيه- سواء استند فى مشروعيهٔ التقليد الى عقله الارتكازى، أو بناء العقلاء، أو دليل الانسداد- و اما الرجوع الى غيره فمشكوك فيه فلا يغنى من الحق شيئا، و ليس كل ذلك تقليدا، و الا لزم الدور و هو ظاهر.

و لا يخفى انه بعد المراجعهٔ إلى الأعلم ان كانت فتواه جواز تقليد غير الأعلم فيصح له تقليده عند ذلك، و كم فرق بين الحالتين كما لا يخفى على اللبيب.

الجهة الرابعة فيما يقتضيه وظيفة المجتهد حسبما يتظهره من الأدلة العقلية و النقلية فى الإفتاء بلزوم تقليد الأعلم أو جواز تقليد غيره.

اشارة

قبل ذكر أدلهٔ كل من القائلين بلزوم تقليد الأعلم، أو جواز تقليد غيره نشير الى ما تقضيه القاعدهٔ، و الأصل الاولى فى المسئلهٔ لو لم يتم شىء من أدلهٔ الطرفين.

و حيث ان باب التقليد و أخذ الفتوى من المجتهد عند أصحابنا الإماميهٔ ليس من باب السببيهٔ، و لم يحدث بأداء نظر المجتهد الى

وجوب شیء، أو حرمته مثلا مصلحة ملزمة، أو مفسدة کذلک فی المؤدی، بل غایة ما هناک هی ان آراء المجتهد طرق إلی الأحکام الواقعیة، کما هو الشأن فی سائر الطرق، و الأمارات المعتبرة، و لیس لها الا التنجیز فی صورة الإصابة، و التعذیر عند المخالفة.

فعلی هذا لا یهمنا تقریر الأصل علی السببیة فنقتصر علی تقریره علی الطریقیة فنقول:

ان الأصل قد یقرر تارة بنحو ینتج عدم لزوم تقلید الأعلم، بل یکون مقتضاه التخییر بین الأخذ بفتوی الأعلم، و بین فتوی غیره.

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۳۳- التنقیح ج ۱/ ۱۳۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۸۲

....

و اخری بنحو ینتج لزوم الأخذ بفتوی الأعلم فالکلام یقع فی موردین.

المورد الأول فی تقریر الأصل بنحو لا یوجب الأخذ بفتوی الأعلم و ذلک بتقریبین.

التقریب الأول: هو انه إذا کان هناک مجتهدان متساویان فی الفضیلة لا ثالث لهما یحکم العقل بعد عدم وجوب الاحتیاط، أو عدم جوازه بتخییر العامی فی الأخذ بفتوی أیهما شاء فبعد الأخذ، و العمل بفتوی أحدهما لو صار الأخر اعلم یشک فی بقاء التخییر و عدمه، فیستصحب، و بالقول بعدم الفصل یتم التخییر فی غیر المفروض و حکم العقل فی دوران الأمر بین التعیین و التخییر، و ان کان بالتعیین- و هو الأخذ بفتوی الأعلم فی المفروض- الا انه إذا لم یکن هناک دلیل علی التخییر، و استصحاب التخییر کما ذکرنا حاکم علیه.

و فیه أولا: ان حکم العقل بالتخییر انما هو بمناط تساویهما فی الفضیلة، و لذا لو کانت لأحدهما مزیة، أو محتمل المزیة لا یکاد یحکم العقل بالتخییر، و هو واضح.

و غایة ما یستفاد من قانون الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع هو استکشاف الحکم الشرعی علی العنوان الذی حکم به العقل لا أزید.

نعم یحتمل طرو ملاک للتخییر فی الشرع عند زوال ملاک العقل، و لکن لا دلیل علی إثباته، لأن استصحاب شخص الحکم السابق لا یجری لأن الحکم الشرعی المنکشف انما هو علی عنوان المتساویین، و قد زال.

و استصحاب الکلی- و هو الجامع بینهما- غیر مفید لما ذکرنا من ان استصحاب الکلی القسم الثالث و ان کان جاریا فی نفسه الا انه لا بد و ان یکون حکما شرعیا، أو موضوعا لذی حکم شرعی، و من الواضح ان الجامع بین الحکمین لم یکن حکما شرعیا و لا موضوعا لحکم شرعی بل أمر انتزاعی اختراعی، و الحکم المنکشف شرعا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۸۳

....

هو حکم واحد لعنوان المتساویین.

و بما ذکرنا یظهر ان استصحاب الکلی إذا لم یکن حکما شرعیا، و لا موضوعا لذلک لا یکاد یجری، سواء کان من استصحاب القسم الأول، أو الثانی، أو الثالث و ثانیا: لو سلم جریان هذا الاستصحاب لأمکن ان یقال من طرف المقابل بنحو أخر ینتج عدم التخییر.

و ذلک لأنه عند انحصار المجتهد فی شخص واحد، یجب تقلیده متعینا و لم یجز له تقلید غیره فبعد ان ترقی و صار غیر المجتهد،

مجتهدا، و مساویا لآخر فی الفضیلة یشک فی کون المقلد مخیرا عند ذلک أم لا؛ لاحتمال تعیّن فتوی المجتهد السابق فی حقه فیستصحب لزوم المراجعة علی المجتهد السابق، و یتم فی غیره بالقول بعدم الفصل.

و ثالثا: انه لا معنی، و لا وجه للتمسک فی المسئلة العقلیة بالقول بعدم الفصل و لعله واضح.

التقریب الثانی: هو انه لو انحصر المجتهد- العیاذ باللّه- فی الخارج بشخص واحد یتعین علی العامی تقلیده، فلو وجد مجتهد أخر فصار اعلم من المجتهد الذی تعین علی العامی تقلیده، فیشک فی بقاء وجوب المراجعة إلیه فیستصحب بقاء التعین و لا یجب تقلید الأعلم و یتم فی غیر الفرض بالقول بعدم الفصل.

یظهر النظر: فی هذا التقریب مما ذکرناه فی تضعیف التقریب المتقدم من تبدل الموضوع، لان وجوب المراجعة الیه کان بملاک انحصار المجتهد به، و قد وجد مجتهد أخر أعلم منه فالموضوع غیر باق فلا معنی لاستصحاب تعیّن البقاء علی ما کان بعد وجود مجتهد آخر اعلم منه، مع انه کما أشرنا لا وجه للتمسک فی المسئلة العقلیة بمثل القول بعدم الفصل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۸۴

المورد الثانی فی تقریر الأصل بنحو ینتج لزوم الأخذ بفتوی الأعلم و ذلک أیضا بتقریبین.

التقریب الأول: هو انه لا ینبغی الإشکال فی ان جمیع الناس مکلفون بالأحکام الواقعیة، فلا بد من امتثالها بنحو یعلم تفصیلا فراغ العهدة عنها أو یظن بالظن الاطمئنانی کذلک- الذی هو کالعلم- بل هو العلم عرفا، أو العلم إجمالا بالاحتیاط و لا یجوز التنزل، و الاکتفاء بغیرها فی مقام الامتثال الا مع قیام الدلیل علیه.

و حیث قام الإجماع، و الضرورة علی عدم لزوم الامتثال التفصیلی بقسمیه، بل الإجمالی أیضا حفظا للنظام، بل یصح ان یقال بعدم الجواز لاستلزامه اختلال النظام کما لا یخفی، مع ما نشاهده من معهودیة مراجعة الجاهل الی العالم المتلقاة یدا عن ید، و خلفا عن سلف الی عصر أئمة أهل البیت علیهم السّلام.

و بعد المعهودیة فی عصرهم، و عدم الردع منهم، یستکشف رضاهم به، فلو شککنا فی اعتبار الأعلمیة فی ذلک، بلحاظ انه قد یقال ان القدماء الی زمان الشهید (قدس سره) قائلون بوجوب تقلید الأعلم، و القول بالتخییر بینه، و بین غیر الأعلم ولیدة الأعصار المتأخرة. فاذا القدر المتیقن من الخروج عن حرمة العمل بالظن هو العمل بفتوی الأعلم و اما فتوی غیره فمشکوک فیه، فقاعدة الاشتغال تقضی بلزوم الفراغ الیقینی عما اشتغلت ذمته کذلک، و ذلک لا یکون الا بالعمل بفتوی الأعلم.

التقریب الثانی: هو ان المکلف بعد ما اشتغلت ذمته بالتکلیف لا بد و ان یأتی بعمل یصلح للاحتجاج به علی مولاه، و بعد عدم وجوب الامتثال التفصیلی، و الإجمالی بل بطلانهما یدور امره بین کون فتوی الأعلم هو الحجة متعینا أو انه أحد فردی الحجة مخیرا، و القول الأخر فتوی المفضول، فالاحتجاج بفتوی الأعلم معلوم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۸۵

....

و یقینی بخلاف الاحتجاج بفتوی المفضول، فإنه مشکوک فیه، و کلما دار الأمر بین التعیین، و التخییر فی مقام الإطاعة، و الامتثال، و سقوط التکلیف الثابت فالعقل یحکم بالأخذ بما یحتمل التعیین، خصوصا بالنسبة إلی الطریق هذا.

فتحصل مما ذکرنا انه لو وصلت النوبة إلی الشک فی اعتبار الأعلمیة فی مرجع الفتوی فمقتضی الأصل لزوم الأخذ و العمل بفتوی الأعلم.

الجهة الخامسة فى ذكر أدلة الطرفين

اشارة

و الكلام يقع فى موردين.

المورد الأول فى ذكر ما استدل، أو يمكن ان يستدل به لجواز الرجوع الى المفضول مع وجود الأفضل.

اشارة

و ذلک من وجوه.

الوجه الأول: الآيات المباركات.

منها قوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۱».

تقريب الدلالـة هو ان اختلاف أهل الـذكر، و العلماء فى الفهم و الفتوى كثير شائع، و تساويهم من حيث الفهم، و العلم، و اتفاقهم فى الآـراء قليـل نـادر، و المسئول فى الآيـة الشريفة، إمـا جميع أهـل العلم، أو الواحـد المعين منهم، أو الواحـد غير المعين، و ارادة الأول مقطوع البطلان، و هو أوضـح من ان يخفى، و لم يفهم العرف بل و لا أحد هذا المعنى من الآية، و اما الثانى، أو الثالث، فغير مراد كما لا يخفى، فاذا المراد بالايـة الشريفة السؤال عمن شاءوا من أهل العلم و الـذكر، فإطلاق الآيـة تقتضـى بجواز الرجوع الى كل من كان من أهل الذكر، سواء كان غيره

---

(۱) الأنبياء: ۲۱/ ۷- النحل: ۱۶/ ۴۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۸۶

....

أفضل منه، أولا، كانا مختلفين فى الفتوى أم لا.

و فيه: انه بعـد الغض عن بعض المناقشـات فى الآيـة الشـريفة:- من اختصاص أهل الـذكر ببنى إسـرائيل بلحاظ سـياق الآيات، فلا يعم غيرهم، أو اختصاصه بأئمة أهل البيت عليهم السّـلام بلحاظ الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت فلا يشمل غيرهم، أو بلحاظ ان موردها النبوة، و هى أصـل من أصول الـدين بـل من أساسـها و لاـ بـد فيهـا من العلم و المعرفـة فلا تـدل على المراجعـة إلى الفقيه فى الفروع الفقهية- فغاية ما يستفاد منها- كما أشـرنا فى الاسـتدلال بها لمشروعية التقليد- هى ان للجاهلين المراجعة الى أهل العلم و المعرفة، و العمـل على طبق آرائهم، نظير مـا يقـال: ان المريض لاـ بـد له و ان يرجع الى الطبيب، و لا إطلاق لها بالنسـبة إلى صورة اختلاف أهل النظر فضلا عما إذا تعارض نظر الأفضل مع الفاضل.

و بالجملة الآیة الشریفة بصدد إفهام المعنی العرفی الارتکازی، و هو رجوع الجاهل بکل حرفة، أو صنعة إلی العالم بها، فلیس لها إطلاق یشمل صورتی المخالفة فی الفتوی، و الفضیلة أیضا.

و منها آیة النفر

تقدم ذکر الآیة الشریفة، و تقریب دلالتها، و ما یتعلق بها عند بیان مشروعیة التقلید/ ۱۴۸ و حاصله:

انها تدل علی وجوب التحذر العملی عند إنذار المنذر مطلقا سواء حصل له العلم بإنذار المنذر أم لا، و سواء کان هناک من هو اعلم منه أم لا.

و لکن أشرنا: ان الظاهر من الآیة الشریفة هو التحذر النفسانی من إنذار المنذر و تخویفهم عباد اللّه عن الجحیم، و نیرانها، و حیّاتها، و عقاربها، و لا یکاد یحصل الانذار بمجرد الفتوی و الاخبار، و قد أیدنا المقال بما افاده سید مشایخنا (قدس سره) فی حقائق الأصول فلاحظ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۸۷

....

و بما ذکرنا یظهر ضعف الاستدلال للمدعی بایتی الکتمان و الشهادة «۱» فلا یهم ذکره، و من أراد فلیلاحظ المفصلات.

الوجه الثانی: الروایات

اشارة

فمنها: مقبولة عمر بن حنظلة التی رواها المشایخ الثلاث محل الاستشهاد قول ابی عبد اللّه علیه السّلام.

من کان منکم ممن روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا، فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما الروایة «۲».

فقد دلت علی نفوذ حکم من کان راویا لأحادیثهم و ناظرا فی حلالهم، و حرامهم و عارفا بأحکامهم و مقتضی إطلاقها نفوذ حکمه و ان کان هناک من هو أفضل منه و فی ذیل المقبولة قید إطلاق الصدر فی صورة اختلاف الحکمین، بترجیح ما حکم به أعدلهما، و أفقههما، و أصدقهما فی الحدیث، و أورعهما، و عدم الالتفات الی ما حکم به الأخر ففی غیر صورة الاختلاف فی الحکم یکون إطلاق الصدر محکما فیستفاد منه عدم اعتبار الأعلمیة فی نفوذ الحکم.

و مورد المقبولة و ان کان القضاء، و فصل الخصومة، الا ان الحکم و القضاء تارة یکون فی الموضوعات، و اخری فی الأحکام و هی کثیرة فللمقبولة إطلاق یشمل اعتبار الحکم فی الشبهات الحکمیة بل یمکن ان یقال ان ظاهر قوله علیه السّلام حکم بحکمنا

---

(۱) المراد بایة الکتمان قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَیِّنٰاتِ، وَ الْهُدیٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَیَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِی الْکِتٰابِ أُولٰئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰاعِنُونَ. البقرة:

۲/ ۱۵۹.

و المراد بایة الشهادة قوله تعالی وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ کَتَمَ شَهٰادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللّٰهِ وَ مَا اللّٰهُ بِغٰافِلٍ عَمّٰا تَعْمَلُونَ البقرة: ۲/ ۱۴۰، و قوله عز من قائل وَ لٰا تَکْتُمُوا الشَّهٰادَةَ، وَ مَنْ یَکْتُمْهٰا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ. البقرة: ۲/ ۱۸۲.

(٢) أو رد صدرها فى الوسائل فى باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح/ ١.

و ذيلها فى باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح/ ١.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٨٨

....

إلخ. ظاهر فى الشبهات الحكمية، و الشبهات الحكمية هى التى تكون أمرها، و رفع الشبهة عنها بيد الحاكم، فدلت على نفوذ حكم الحاكم فيما يرجع اليه و لو فى الشبهات الحكمية التى استنبطها.

و لازم نفوذ حكم الحاكم نفوذ فتواه المستندة لحكمه ضرورة انه لا معنى لاعتبار الحكم دون مستند الحكم.

فبعد حجية فتوى الحاكم فى باب القضاء يمكن تعميم حجية فتواه فى غير باب القضاء اما بتنقيح المناط، و إلغاء خصوصية باب القضاء أو الأولوية القطعية.

و ذلك بدعوى ان العرف لا- يرى خصوصية باب القضاء فى نفوذ فتواه نظير إلغاء خصوصية الرجولية فى قوله عليه السّلام: الرجل يشك بين الثلاث و الأربع مثلا و تعميم حكم الشك لكل من الرجل و المرية.

بل يمكن ان يقال: ان فتوى الحاكم لو كانت حجة فيما يرتبط بحقوق الناس فاعتباره فيما يرجع الى حقوق اللّه اولى.

و لك ان تستفيد التعميم من قوله عليه السّلام فاذا حكم بحكمنا إلخ فإن الظاهر منه ان مقتضى حكمهم، و فتويهم بلحاظ كونهم عارفين بأحكامهم، و ناظرين فى حلالهم و حرامهم فجعل نظرهم، و رأيهم طريقا الى حكمهم فيعم اعتبار فتويهم فى غير باب القضاء.

أضف الى ذلك انه بمناسبة ذيل المقبولة حيث أنفذ حكم الأعلم عند الاختلاف فى الحكم، يمكن ان يستفاد ان لقوله عليه السّلام فى الصدر: من كان منكم إلخ إطلاق يشمل نفوذ حكم من كان كذلك و ان كان هناك من هو اعلم منه.

هذا غاية التقريب فى المقبولة لعدم اعتبار الأعلمية فى نفوذ الحكم و الفتوى و لكن ناقش بعض الأساطين دام ظله بضعف السند بلحاظ ان عمر بن حنظلة لم يرد فى حقه توثيق، و لا مدح، و ان سميت روايته هذه بالمقبولة، و كأنها مما تلقته

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٢٨٩

....

الأصحاب بالقبول، و ان لم يثبت هذا أيضا «١».

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ٢ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ١۴١٢ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج ١، ص: ٢٨٩

و لكن فى النفس فيما افاده نظر فعن شيخنا الشهيد الثانى (قدس سره) فى شرح الدراية: ان عمر بن حنظلة و ان لم ينص الأصحاب فيه بجرح و لا تعديل و لكن امره عندى سهل لأنى حققت توثيقه من محل أخر و ان كانوا قد أهملوه «٢».

و فى وجيزة شيخنا العلامة المجلسى (قدس سره): انه ممدوح و قد وثقه الشهيد الثانى «٣».

و قد ترجمه العلامة المامقانى (قدس سره) مفصلا، و ذكر بعض روايات تدل على وثاقة الرجل و مؤيدات لذلك الى ان قال الأقوى وثاقة الرجل «۴».

و ذکر العلامة التستری دامت برکاته روایات یمکن إثبات وثاقة الرجل الی ان قال. و قبول الأصحاب روایته ثم قال: و مستند خیار الرؤیة منحصر بروایته، و قد روی فی کیفیة الترجیح بین الخبرین المتعارضین وجوها لم یروها غیره «۵».

و لا یخفی انه یکفی فی اعتبار الروایة تلقی الأصحاب إیاها بالقبول، و اشتهارها عندهم بالمقبولة.

أضف الی ذلک وقوع صفوان بن یحیی فی سندها، و هو من أصحاب الإجماع مع انه قد عرفت منا عدم الاحتیاج إلی ملاحظة سند روایة واقعة فی مثل الکتب الأربعة و قد رواها المشایخ الثلاثة فی الکافی، و الفقیه و التهذیب.

فالروایة من حیث السند لا غبار علیها کما علیه الأصحاب هذا ما یتعلق بسند المقبولة.

و اما دلالتها فلا ینبغی الإشکال فی دلالة المقبولة علی نفوذ حکم الحاکم فی

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۱۴۳.

(۲) تنقیح المقال ج ۲/ ۳۴۲.

(۳) الوجیزة/ ۷۸.

(۴) تنقیح المقال ج ۱/ ۳۴۲.

(۵) قاموس الرجال ج ۷/ ۱۸۳/ ۱۸۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۰

....

کل من الشبهات الموضوعیة، و الحکمیة و مقتضاها کما ذکر حجیة فتواه المستندة للحکم، و لکن التعمیم لحجیة فتوی الفقیه بأحد الأنحاء المذکورة مشکل، و تخرص بالغیب لعدم العلم بملاکات الأحکام لغیر علام الغیوب، و من خصّهم بمعرفتها مع ما تری من الاختلاف فی المتشابهات، و الجمع بین المتخالفات ا لا تری؟! ان الصلح مثلا یشبه بالبیع، مع ان اختلافهما فی الأحکام کثیر، و الربا مثل البیع، و قد أحل اللّه البیع و حرم الربا الی غیر ذلک.

نعم یمکن إلغاء الخصوصیة، و تنقیح المناط بل إثبات الأولویة فی بعض الموارد الا ان المقام لیس منها.

و ذلک لان مورد إلغاء الخصوصیة و تنقیح المناط هو ما إذا القی أمر إلی العرف و العقلاء، فاذا فهموا منه ان المذکور من باب ذکر المثال، و انه أحد مصادیق الحکم کقول زرارة: أصاب ثوبی دم رعاف، حیث یفهم العرف و العقلاء منه انه لا خصوصیة لدم رعاف زرارة، و لا لثوبه، بل و لا الثوب. فی ترتب الحکم و انما أخذ مثالا لموضوع ملاقی الدم فینسحب الحکم المعلق فی ظاهر الخبر علی اصابة دم رعاف زرارة بثوبه: إلی اصابة الدم بل النجس الرطب بکل شیء.

و کالمثال المذکور فی الاستدلال لإلغاء الخصوصیة، قوله علیه السّلام: الرجل إذا شک إلخ فإنه إذا عرض علی العرف فلا یفهم منه خصوصیة، للرجولیة فی أحکام الشک بل یری ان الموضوع لها کل مکلف، الی غیر ذلک من الأمثلة.

فإذا احتمل دخالة خصوصیة معتدة بها فی مورد لترتب الحکم علیه فلا یصح إلغاء الخصوصیة و التعدی منه الی الفاقد لها، و ما نحن فیه من هذا القبیل ضرورة أن للقضاء، و الحکومة خصوصیة لم تکن فی الإفتاء لأنها لفصل الخصومة، و إطفاء النائرة، و اراحة الرعیة، و قلما یمکن التصالح، و الاحتیاط أو الحکم بالتخیر فیها بل ربما یوجب ذلک امتداد الخصومة و بل اشتداد نائرة الخلاف، فاذا اعتبر حکم فقیه فی مورد القضاء فلا یکاد یمکن انسحابه فی باب الإفتاء التی لم توجد تلک الخصوصیة فیه الا بدلیل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۱

....

و بما ذکرنا تعرف حدیث الأولویة، لأن الأولویة القطعیة انما هی فی مورد إذا القی الی العرف یفهمه ذلک من دون فکر، و رویة، کحرمة ضرب الوالدین من حرمة (الاف) لهما المستفادة من قوله تعالی فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ «۱».

و أنت خبیر بان المقام لیس منها لما أشرنا من الخصوصیة فی باب الحکومة و القضاء لم تکن فی باب الإفتاء، لأنه کما أشرنا لا بد من فصل الخصومة، و إطفاء النائرة، فلا بد و ان یکون شخص، أو أشخاص لرفع الخصومة، و قد عین لذلک راوی أحادیثهم. و الناظر فی حلالهم، و حرامهم، و العارف بأحکامهم، و لو اعتبرت الأعلمیة فی القاضی- خصوصا الأعلمیة المطلقة، بالنسبة الی جمیع البلدان، و الأصقاع- لأوجب بقاء المنازعات، و الهرج و المرج، لان فقیها واحدا لا یقدر علی حل اختلافات بلدة واحدة فضلا عن جمیع البلدان و هو واضح إلی النهایة.

و اما الإفتاء فهو عبارة عن استنباط الأحکام الشرعیة عن مصادرها فللفقیه الواحد استنباط کثیر من الأحکام، بل للأوحدی منهم استنباط جل الأحکام لو لا کلها، و انتشار آرائه و فتاویه فی البلدان، و اصقاع العالم، و یصح للأمة الإسلامیة المنتشرة فی أنحاء العالم العمل بفتاویه من دون ای مشقة و اشکال، فالغاء خصوصیة باب القضاء فضلا عن إثبات أولویة باب الفتوی بالنسبة الی باب القضاء دون إثباته خرط القتاد.

و اما حدیث استفادة الإطلاق من قوله علیه السّلام: فاذا حکم بحکمنا إلخ فی باب الحکومة و ان کان بدوا لا یخلو عن وجه، الا انه بقرینة إنفاذ حکم الأعلم عند الاختلاف یشکل استفادة الإطلاق من الصدر. و لو فرض استفادة الإطلاق فإنما هو فی باب القضاء، و الحکومة، فلا یکاد یسری الی باب الفتوی.

و الإنصاف عدم صحة التمسک بمثل المقبولة رأسا لمسئلة التقلید، فکما لا یصح التمسک لصدرها لجواز تقلید المفضول فکذلک لا یصح التمسک ببعض فقرأت

---

(۱) الاسراء: ۱۷/ ۲۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۹۲

....

ذیلها علی وجوب تقلید الأعلم لدی مخالفة فتواه مع غیره.

و منها: روایتا ابی خدیجة ففی إحدیهما.

قال بعثنی أبو عبد اللّه علیه السّلام الی أصحابنا فقال: قل لهم إیاکم إذا وقعت بینکم خصومة، أو تداری فی شیء «۱» من الأخذ و العطاء، ان تحاکوا الی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا و إیاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر «۲».

و قریب منها روایته الثانیة قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام جعفر بن محمد الصادق علیهما السّلام: إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی أهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا (قضائنا ن خ) فاجعلوه بینکم فأنی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه «۳».

تقریب الاستدلال بهما یظهر مما ذکرناه فی تقریب المقبولة: کما ان جوابه یظهر مما ذکرناه فی دفعه فلاحظ.

و منها التوقیع المبارک الذی رواه الصدوق فی کتاب إکمال الدین و الشیخ فی کتاب الغیبة، و الطبرسی فی الاحتجاج، عن إسحاق بن یعقوب قال:

سئلت محمد بن عثمان العمری ان یوصل لی کتابا قد سئلت فیه عن مسائل أشکلت علیّ، فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان علیه السّلام: اما ما سئلت عنه أرشدک اللّه و ثبتک الی ان قال و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فإنهم

---

(۱) ای تدافع فی الخصومة.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۳

....

حجتی علیکم و انا حجة اللّه. «۱»

تقریب الدلالة هو ان المراد بالحوادث الواقعة فی التوقیع المبارک بمناسبة الحکم و الموضوع الأمور و الحوادث المرتبطة بالدین، فالحوادث الواقعة: اما خصوص الأحکام المشتبهة التی تحدث و لا- یعلم حکمها، بقرینة إرجاعها الی الإمام أو الأعم منها و من الموضوعات المشتبهة بدعوی مرجعیة الإمام علیه السّلام فی جمیع الأمور المشکلة فله الحکم فی الموضوعات أیضا.

و الظاهر من إرجاع الأمر إلی رواة الأحادیث بقرینة قوله علیه السّلام: فإنهم حجتی هو رفع حکم الواقعة إلیهم لیحلّوا لهم العقدة، و المشکلة بارائهم، و أنظارهم لا مجرد روایتهم، و قد أشرنا ان رواة الحدیث کانوا من أهل الفتوی، و الرأی لا مجرد نقلة الحدیث.

نعم کانوا یلقون فتویهم، و آرائهم بصورة الحدیث، و الروایة کما هو الظاهر من کتب الصدوقین.

یدلک علی حجیة آرائهم، قوله علیه السّلام فإنهم حجتی علیکم، فإنه لا معنی محصل لحجیة رواة الحدیث بما هم رواة الا بلحاظ حجیة آرائهم و فتاویهم.

أضف الی ذلک قوله علیه السّلام: انا حجة اللّه عقیب قوله: فإنهم حجتی علیکم فإنه یدل بوضوح بأنه کما تکون نفسه المقدسة حجة اللّه یجب المراجعة إلیه فی معرفة الحلال و الحرام بارائه المقدسة فکذلک تکون رواة أحادیثهم حجج من قبله فیجب المراجعة إلیهم فی معرفة الأحکام الصادرة من قبلهم فرواة الحدیث مراجع فیما یکون فیه الامام علیه السّلام مرجعا فیستفاد حجیة آرائهم و فتاویهم.

و إیاک ان تتوهم من الأمر بالمراجعة إلی رواة الحدیث بصیغة الجمع إرجاع أمر کل مسئلة واحدة الی جمیع الرواة أو خصوص الأعلم منهم لان الظاهر المترائی منه هو استفادة مرجعیة کل راو لأحادیثهم، و مقتضی إطلاقه جواز المراجعة الیه و أخذ

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۴

....

رأیه للعمل کان هناک من یکون اعلم منه أم لا، خالفه فی الفتوی أم لا.

المناقشة فی سند التوقیع و دفعها

نوقش أولا: بضعف السند لعدم الاطلاع علی حال إسحاق بن یعقوب، و لم ینقل منه فی الفقه شیء الا هذا التوقیع، و التوقیع منقول من قبله، و مجرد ذکر هذا التوقیع فی جوامعهم لا یکشف عن وثاقته، لأنهم قد ینقلون أحادیث فی جوامعهم و لم یعملوا بها.

قلت: الإنصاف ان المناقشة فى سنده غير وجيه، لان الظاهر ان إسحاق بن يعقوب هذا هو أخ محمد بن يعقوب الكلينى كما صرح بذلك العلامة التسترى «۱» و قد صرح بذلك فى أخر التوقيع برواية إكمال الدين بقوله عليه السّلام: السلام عليك يا إسحاق بن يعقوب الكلينى «۲».

و إليك الإشارة الى بعض ما قيل فى جلالة الرجل ففى جامع الرواة بعد ذكر التوقيع عن رجال الأمين الأسترآبادى: و قد يستفاد مما تضمنه علو رتبة الرجل فتدبر «۳» و يظهر من العلامة الأنصارى فى شرائط المتعاقدين، و المحقق النائينى (قدس سرهما) جلالة الرجل فلاحظ «۴»، و فى تنقيح المقال بعد نقل التوقيع: يستفاد من توقيعه عليه السّلام هذا جلالة الرجل و علو رتبته، و كونه هو الراوى غير ضائر بعد تسالم المشايخ على نقله «۵» الى غير ذلك من العبارات.

أضف الى ذلك ان آثار الصحة لائحة من التوقيع المبارك لمن لاحظه و تدبر فيه مع انه يمكن ان يقال انه كيف يروى الكلينى مع جلالة شأنه عن شخص مجهول الحال لا يعلم حاله مع ادعاء الرجل إرسال كتابه إلى الناحية المقدسة بواسطة

---

(۱) قاموس الرجال ج ۱/ ۵۰۶.

(۲) إكمال الدين طبع الكمپانى/ ۲۶۲.

(۳) جامع الرواة ج ۱/ ۸۹.

(۴) منية الطالب ج ۱/ ۳۳۰.

(۵) تنقيح المقال ج ۱/ ۱۲۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۲۹۵

....

أحد نواب الناحية، مع ادعائه أن التوقيع كان بخط الصاحب عليه السّلام و لو كان مجهولا عنده فيبعد حكايته عنه بلا إيماء و لا إشارة الى عدم الاطمئنان بالواقعة.

ضع نفسك مقام الكلينى فهل تحكى مثل هذه الواقعة مع عدم اطمينانك لنقل الواقعة، و لو كنت شاكا و مترددا لنقله، لما أشرت إليه؟! حاشاك.

ثم انه كيف يروى الصدوق الخبير الرجالى المولود بدعاء الصاحب عليه السّلام عن الكلينى هذه المهمة فى إكمال الدين، ثم شيخ الطائفة فى كتاب الغيبة، ثم الطبرسى فى الاحتجاج مع عدم اشارة من هؤلاء الأجلاء الى حاله.

و بالجملة من أمعن النظر فيما ذكرنا بعين الإنصاف يطمئن بكون إسحاق بن يعقوب من الثقات و ان كان اسمه غير موجود فى التراجم و كم له من نظير.

و ثانيا: ان صدر التوقيع، و متن السؤال غير مذكور و لم يعلم المراد بالحوادث الواقعة، و من المحتمل ان يكون المراد حوادث خصوص باب القضاء اى حجية حكمهم فى الشبهات الموضوعية، أو الأعم منها، و الشبهات الحكمية، و كان الإرجاع فى القضاء لا فى الفتوى، و مع احتمال ذلك يشكل استفادة العموم منه.

و دعوى ان احتمال ذلك مدفوع بالأصل مدفوعة لأنه فرق بين احتمال وجود القرينة و بين قرينية أمر موجود، و الأول مدفوع بالأصل دون الثانى فتدبر.

و ثالثا: لو سلم التعميم لكن لا يستفاد منه إطلاق يشمل صورة معارضة فتواه للأعلم أيضا ضرورة ان العقلاء لا يرون ان نظر كل من الفاضل، و المفضول فى صورة المعارضة امارة للواقع ليكون الجاهل مخيرا فى الأخذ بأيهما شاء بل بنائهم على سقوطهما عن الحجية

أو حجیة نظر الأعلم فقط.

و رابعا: انه قد یقال لعل المراد برواة الحدیث حیث لم یذکر السؤال رواة بلد السائل و عصره، فاستفادة التعمیم لا بد و ان یکون بإلغاء الخصوصیة. و إلغاء خصوصیة بلد السائل، و ان کانت غیر بعیدة. و اما المعاصریة فانی لکم بذلک؟! مع وجود الفرق الواضح، و هو الاختلاف فی الفتوی کثیرا فی هذه الأعصار دون الصدر الأول

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۶

....

کذا أفاد أستادنا العلامة الخمینی دام ظله فی الدورة الأخیرة، و لکن الإنصاف انه غیر فارق فیمکن استفادة التعمیم فتدبر.

و منها: روایة مذکورة فی تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام و الروایة طویلة الذیل روی شطر منها فی الوسائل عن احتجاج الطبرسی «۱» و القطعة المستشهد بها قوله علیه السّلام.

و اما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام ان یقلدوه.

تقریب الدلالة هو ان ظاهرها یدل علی ان من کان واجدا للصفات الموجودة و المذکورة فی الروایة یصح المراجعة الیه و إطلاقها یقتضی الجواز لصورتی مخالفة فتوی غیر الأعلم مع الأعلم.

أضف الی ذلک ان اختلاف المراتب و اختلاف الفتاوی کثیرة و الاتفاق فیهما قلیل فاختصاص الروایة بصورة تساوی الفضیلة، و الاتفاق فی الفتوی حمل لها علی الفرد النادر.

المناقشة فی سند التفسیر و دفعها

نوقش أولا: بضعف السند لأنه لم یثبت اعتبار سند التفسیر، و قال بعض المشایخ ان هذا التفسیر مشتمل علی أمور یعلم بعدم صدورها عن الامام علیه السّلام و لعل منها هذه الفقرة، و قد أفرط العلامة التستری فی النقاش علیه و ذکر مواقع النظر فیه «۲» فلا یصح عنده ان یثبت حکما شرعیا بروایة انفرد التفسیر به نعم جعلها تأییدا له.

و ثانیا: تضعیف الدلالة لأن صدرها فی بیان تقلید عوام الیهود من علمائهم فی أصول الدین فان موردها نبوة نبینا محمد و امامة علی صلوات اللّه علیهما، و التقلید فی أصول الدین خصوصا فیما هو الأساس منها باطل و إخراج المورد مستهجن فلا یصح الاستدلال بها للمقام هذا.

---

(۱) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

(۲) الاخبار الدخیلة ج ۱/ ۱۵۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۲۹۷

....

و الذی تحصل هنا بعد المراجعة الی ما افاده العلمان شیخنا النوری فی خاتمة المستدرک، و شیخنا التهرانی فی الذریعة مضافا الی ما افاده شیخنا الحر العاملی فی خاتمة الوسائل عدم تمامیة الإیرادات الواردة و من لاحظها بعین الإنصاف یطمأن باعتبار سنده.

نعم حیث ان اختلاف نسخ التفسیر کثیرة فیشکل إثبات حکم شرعی علی النسخة الموجودة بأیدینا إلا إذا کانت هناک قرینة علی اعتبارها، و السّر فی ذلک عدم قراءة المشایخ و السلف الصالح علیها، کما هو الشأن فی غیر الکتب الأربعة و ما ضاهاها و قد کان

سماحة أستادنا العلامة البروجردی (قدس سره) يناقش فی الاستناد الی اخبار غير الکتب الأربعة و نحوها مما لم يکن متداولا بين المشايخ و رواة الأحاديث قراءة و إملاء و کتابة.

و کيف کان حيث استند بالرواية فی مواضع من هذه الرسالة، و نوقش فيها بضعف السند تارة و بضعف الدلالة اخرى أحببت إيراد ما قيل أو يمکن ان يقال فيها سندا و دلالة عند تعرض الماتن لنفس الرواية فی ذيل مسئلة ۲۲ فی اعتبار شرائط من يرجع اليه و التعرض لدفعها فارتقب حتى حين.

هذا بالنسبة الى ما نوقش فيها من حيث السند و الدلالة من بعض الجهات.

نعم يتوجه اشکال عليها بالنسبة إلى التمسک بها لتقليد المفضول مع وجود الأفضل و هو انما هو بصدد بيان تسوية عوامنا مع عوام اليهود من جهة و التفرقة من جهة أخرى و لم تکن بصدد بيان المراجعة إلى الفقيه حتى يتمسک بإطلاقها لحال وجود الأفضل أو مخالفته له فی الرأی.

و بالجملة ان الرواية بصدد بيان حکم آخر و هو تسوية عوامنا مع عوام اليهود من جهة و التفرقة من جهة أخرى فلا إطلاق لها لحال وجود الأفضل فضلا عن صورة العلم بمخالفة رأيه لرأی الأفضل.

و منها: رواية أحمد بن ماهويه قال

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۲۹۸

....

کتبت إليه- يعنی أبا الحسن الثالث عليه السّلام- اسئله عمن آخذ معالم دينی و کتب أخوه أيضا بذلک فکتب إليهما فهمت ما ذکرتما فاصمدا فی دينکما على کل مسنّ فی حبّنا و کل کثير القدم فی أمرنا فإنهما کافوکما إن شاء اللّه «۱».

قد أشرنا من ذی قبل وجه دلالته على مشروعية التقليد و مقتضى إطلاقه جواز الاعتماد على کل مسن من الفقهاء سواء کان هناک من يکون اعلم منه أم لا کان مخالفا له فی الفتوى أم لا.

نوقش فيها مضافا الى ضعف السند

أولا:

بأن ظاهرها مثل ما ورد فی حق يونس بن عبد الرحمن حيث سئل الراوی أ يونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دينی، و ما ورد فی حق غيره: يدل على معهودية المراجعة إلى الفقيه الثقة و السؤال انما هو عن تعيين المصداق و تشخيص الثقة فلم يکن له إطلاق يشمل صورتی المعارضة و الاختلاف.

و ثانيا: ان الخبر جواب عن سؤال أحمد و أخيه و استفادة التعميم لا بد و ان يکون بإلغاء الخصوصية و هو مشکل مع وجود الاختلاف الکثير فی الفتوى فی أمثال زماننا و قلة الاختلاف فی الصدر الأول.

و لکن عرفت عند البحث عن التوقيع الشريف انه غير فارق.

و ثالثا: ان استفادة الإرجاع إلى الفقيه فی الفتوى من الخبر مشکل کما لا يخفى.

و لکن لا يخفى ما فيه.

و منها: الخبر المشهور عند الجمهور عن النبی صلّى اللّه عليه و آله انه قال:

أصحابی کالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم.

ذکر الاستدلال به فی تقريرات شيخنا الأعظم الأنصاری (قدس سره).

تقریب الدلالة انه بعد إلغاء خصوصیة الصحابیة یستفاد منه ان من کان فی رتبتهم

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۲۹۹

....

أو کان له منزلة من العلم من حیث العلم و الفضیلة یصح المراجعة الیه و اتباعه فی آرائه و مع وجود الاختلاف من حیث الفضیلة بین أصحابه صلّی اللّه علیه و آله یستفاد منه صحة المراجعة الی کل من کان بتلک المثابة و ان لم یکن اعلم.

و فیه أولا: انه لم یرد الخبر من طرقنا و انما ورد من طریق العامة و بهذا الخبر صححوا بعض أعمال الصحابة المخالفة لکتاب اللّه و سنة نبیّه صلّی اللّه علیه و آله فهو ینفعهم و لا یکاد ینفعنا، و لعل تعرض الشیخ له انما هو لأجل وقوعه فی مقال مثل الحاجبی، و العضدی، و غیرهما من علماء العامة.

و ثانیا: انه لو سلم اعتباره، و لکن لم یعلم المراد بالاقتداء بهم، و انه هل المراد: اتباعهم و تقلیدهم فی الفروع الفقهیة؟ أو اتباعهم فی أعمالهم الصالحة الحسنة، و لعل الظاهر منه المعنی الثانی فلا ینفع المقام کما لا یخفی فتدبر.

و ثالثا: انه لو سلم کون المراد اتباعهم، و تقلیدهم فی الفروع فواضح انهم لم یکونوا فی الصدر الأول مختلفین فی الفتوی الا نادرا. فما ظنک؟؟؟ بمقایستهم فقهاء أمثال زماننا المحرومین عن درک حضورهم، و المختلفین کثیرا فی الفتاوی و منها: الأخبار الدالة علی إرجاع الناس الی أشخاص من فقهاء أصحابهم و هی کثیرة مذکورة فی الباب الحادی عشر من أبواب صفات القاضی من الوسائل، تعرضنا لجملة منها فی مسئلة مشروعیة أصل التقلید فلاحظ ص ۱۶۲.

تقریب الدلالة: انه یستفاد منها ان أخذ معالم معالم الدین الذی عبارة عن التقلید کان مرتکزا فی أذهان أصحاب أئمة أهل البیت علیهم السّلام و متعارفا فی عصرهم کانوا یرجعون شیعتهم الی الفقهاء من أصحابهم مع تفاوتهم فی الفضیلة، و اختلافهم فی الفتوی.

و فیه: انه علی تقدیر کون المراد بأخذ معالم الدین ما یعم أخذ الفتوی فی الفروع الفقهیة. لا یستفاد منها جواز المراجعة الی غیر الأعلم و أخذ فتواه مع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۰۰

....

العلم بمخالفة فتواه مع فتوی الأعلم تفصیلا أو إجمالا، لعدم العلم بالمخالفة فی الفتوی و لو إجمالا فی تلک الأعصار خصوصا من مثل هؤلاء المحدثین و الفقهاء الذین کانوا بطانة أئمة أهل البیت علیهم السّلام.

و لو فرض وجود الخلاف بینهم فإنما هو أقل قلیل لا یعتنی به، لتمکنهم من المراجعة إلیهم (سلام اللّه علیهم)، و وضوح مستندهم فی الأحکام: لقلة الوسائط و احتفاف الاخبار بالقرائن الموجبة للاطمئنان، فلا یقاس بهم العصور المتأخرة عن زمنهم التی وقع الخلاف بینهم کثیرا بلحاظ ضیاع جملة من الکتب و الدس فی الکتب الباقیة، و اختلاط غث الاخبار بسمینها و نحو ذلک مما أدی الی عدم الوثوق بها الأبعد الفحص الأکید عن مستندها و التوفیق بین معارضاتها و نحو ذلک و لو سلم وقوع الخلاف بهذا المقدار فی عصر أئمة أهل البیت علیهم السّلام فذلک لا یوجب قرینة علی صرف الإطلاقات إلی الحجیة التخییریة لأن حال الفتوی حال الروایة بعینها فی ان الأدلة الأولیة الدالة علی حجیتها لا تفی بحال المعارضة، و الشاهد علی ذلک وقوع السؤال عن علاج الأخبار المتعارضة.

و بالجملة: إطلاقات الأدلة لا تتکفل الا لبیان حجیة فتوی المجتهد فی حد نفسه و اما حجیتها لحال المعارضة فهی خارجة عن نطاقها

فلا بد من التماس دلیل أخر.

و الاخبار العلاجیهٔ دلت علی الأخذ بما فیه المزیهٔ و عند عدمها فالتخییر.

و مقتضی تسالم الأصحاب، و إجماعهم علی جریان حکم الخبرین المتکافئین علی الفتویین المتساویتین فلا ینفع صورهٔ تخالفهما فی الفتوی و الفضیلهٔ.

و لو سلم: لها إطلاق یعم صورهٔ العلم بالمخالفهٔ مع الأفضل، فلا بد من تقییدها بما دل علی وجوب تقلید الأعلم کما سیتلی علیک.

الوجه الثالث: لزوم العسر و الحرج

یستدل لعدم لزوم تقلید الأعلم: استلزام لزوم تقلیده العسر و الحرج المنفیان فی الشریعهٔ، للحرج الشدید فی تشخیص مفهوم الأعلم أولا، و فی تمییز مصداقه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰۱

....

ثانیا و فی تعلم آرائه و فتاویه ثالثا.

و ذلک لاختلافهم فی مفهوم الأعلم علی ما سیجیء فیصعب معرفهٔ مفهوم الأعلم و علی تقدیر معرفهٔ مفهومه یصعب تطبیق مفهومه علی من یکون اعلم، ثم علی تقدیر معرفهٔ مفهوم الأعلم، و تطبیقه علی من هو أعلم فی الخارج یصعب تحصیل فتاویه علی کل مکلف من ای بلد، و ای صقع من اصقاع العالم خصوصا لمن یکون فی القری و البوادی و من یکون فی أقصی بلدان العالم. فلزوم تقلید الأعلم حرج عظیم فینفی وجوب تقلیده بدلیل نفی الحرج و لو ببعض هذه المراحل الثلاث.

و فیه: انه کما أفید:

«لا حرج فی شیء من المراحل: اما تشخیص مفهوم الأعلم فلما یأتی فی مسئلهٔ السابع عشر ما هو المراد منه، و إجماله: انه عبارهٔ عمن یکون أقوی استنباطا، و أحسن سلیقهٔ فی تطبیق الکبریات علی الصغریات، و الأعلم فی الأحکام الشرعیهٔ، کالأعلم فی سائر الصنائع و العلوم، کالهندسهٔ، و الطب، و غیرهما، فکما لا حرج فی تشخیص مفهوم الأعلم فی تلک الموارد فکذلک فی المقام.

و اما تمییز مصادیق الأعلم، و معرفتها فکذلک لا حرج فیه لأن الأعلمیهٔ من الأمور تثبت بالعلم الوجدانی و بالشیاع المفید للعلم، و بالبینهٔ و بغیرها.

و بالجملهٔ تمییز مصداقه لا یزید علی بقیهٔ موارد تشخیص الأعلم- کما فی الأطباء، و غیرهم من أرباب العلوم المختلفهٔ- فیحصل العلم أو الاطمئنان به من الاختبار، أو الشیاع و نحو ذلک، و یزید تشخیص الأعلم بالاکتفاء بالبینهٔ.

و اما تعلم فتواه فعدم استلزامه الحرج أوضح من ان یخفی ضرورهٔ أنه یتیسر أخذ رسالهٔ الأعلم و نشرها إلی أقصی نقاط العالم و بالأخص فی زماننا هذا.

و الشاهد علی ذلک کله شهرهٔ القول بوجوب تقلید الأعلم بین الأعلام و تبعهم فی ذلک العوام فقلدوا الأعلم فی عصرهم بزعمهم و لم یقعوا فی حرج من ذلک کما لا یخفی.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰۲

....

هـذا كله على تقـدير لزوم تقليـد الأعلم مطلقا، و اما ان قلنا بلزوم تقليـد الأعلم فى صورة العلم بالمخالفـة فى الفتوى بينه و بين غيره و العلم بالمخالفة انما يتحقق إذا علم فتوى كليهما، و واضح ان معرفة الفتوى عند العلم بالمخالفة تفصـيلا أو إجمالا ليست فيها شائبة أى حرج كما لا يخفى» «۱».

الوجه الرابع: سيرة المتشرعة

قد يقال انه قد جرت و استمرت سيرة المتشرعة من زمن الأئمة المعصومين الى زماننا هذا على الرجوع الى كل مجتهد من دون فحص عن الأعلم مع ان مراتب العلماء فى الفضيلة متفاوتة و درجاتهم العلمية غير متساوية كما ان عدم اتفاقهم فى جميع الآراء غير خفية.

و بالجملة السيرة المستمرة بين أهل التقليد من السلف الصالح الى الخلف اللاحق الى الآن على أخذ الفتوى عمن له صلاحية الفتوى مع اختلاف ذى الصلاحية فى مراتب العلم و الفضل و الرأى و لم ينكر أحد منهم ذلك.

و فيه: ان السيرة و ان كانت ثابتة الا أنها فى الجملة لا بالجملة فتكون أخص من المدعى.

و ذلك لثبوت السيرة فى ذلك فيما إذا لم يعلم بالاختلاف، تفصيلا، أو إجمالا بين الفقهاء، و المفتين، و لم يحرز وجود الأعلم فى البين.

و لعل إنكار السيرة عند عدم العلم بالخلاف فى الفتوى، و عدم إحراز وجود الأعلم مكابرة فكانوا يراجعون الى اى شخص من العلماء الواجدين لشرائط الإفتاء عند عدم علمهم بالخلاف، و عدم علمهم بوجود الأعلم من دون فحص عن الأعلم.

و لكن إثبات السيرة عند العلم بالاختلاف بالفتوى تفصيلا، أو إجمالا مع إحراز وجود الأعلم التى هى معركة الآراء فدون إثباته خرط القتاد، فإن الأمر فى المفروض بالعكس، و السيرة جارية على المراجعة إلى الأعلم عند ذاك كما

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۷۸- التنقيح ج ۱/ ۱۴۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۰۳

....

هو المشاهد منهم فى غير الأحكام، فتريهم إذا عين الطبيب دواء لعلاج المريض و خالفه فى ذلك من هو اعلم منه لم يعتمدوا برأيه لعلاجه بوجه خصوصا إذا كان نظره مخالفا للاحتياط و انما يتبعون رأى الأعلم.

الوجه الخامس: ما حكى عن صاحب الفصول من انه لو كان تقليد الأعلم واجبا لما جاز الأخذ بفتاوى أصحاب أئمة أهل البيت عليهم السّلام مع إمكان الاستفتاء منهم عليهم السّلام فإنهم أولى بأن يؤخذ منهم من الأعلم.

و فيه أولا: كما عن تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره) ان قياس الامام عليه السّلام بغيره مما يشمئز منه أصحاب المروة و الإنصاف كما هو ظاهر.

و ثانيا: ان محط البحث فى لزوم تقليد الأعلم، و عدمه انما هو فى صورة مخالفة فتواه لفتوى غير الأعلم، و فى صورة العلم بمخالفة فتوى أصحاب الإمام المعصوم له عليه السّلام لم يكن لفتويهم اعتبار أصلا بل زخرف و باطل و مع ذلك كيف يمكن التفوّه بجواز تقليدهم.

و بالجملة حجية فتاوى أصحاب الإمام عليه السّلام انما هى فى طول رأيه و كاشف عن رأيه المقدسة، لا فى عرضه و مقابله، و لا يكاد يتفوه أحد من أصحابنا، و لا يتجرء انقداح مخالفة رأيه له عليه السّلام فهذا من غرائب الاستدلال.

و قد یقال ان عبارة الفصول تأبی عن ذلک، و لم یحضرنی عبارته فلیلاحظ و لیتأمل.

فقد ظهر مما ذکرنا ضعف ما استدل به لعدم لزوم تقلید الأعلم مطلقا حتی فی صورة العلم بالمخالفة فی الفتوی.

فبعد ما عرفت ذلک فحان عطف عنان البحث الی ذکر ما یستدل به للزوم تقلید الأعلم، و ملاحظته، فان تم فیها، و الا و المرجع هو الأصل العملی الذی قربناه بتقریبین فی صدر المسئلة فنقول.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰۴

المورد الثانی فی ما قیل أو یمکن ان یقال للزوم تقلید الأعلم

اشارة

و هو أیضا وجوه.

الوجه الأول: بناء العقلاء

بناء العقلاء، الممضی شرعا و لو بعدم الردع، و هو الأساس القویم للقول بلزوم تقلید الأعلم.

و لکن لا یستفاد منه اعتبار الأعلمیة مطلقا، بل فی خصوص ما إذا خالفت فتوی الأعلم مع فتوی غیره و کانت فتوی غیره مخالفة للاحتیاط.

و ذلک لأنه عند تعدد الفقیهین، و اختلافهما فی الفضیلة تارة یعلم بموافقة الأعلم مع غیره فی الفتوی، و اخری یعلم بمخالفتهما فی ذلک تفصیلا، أو إجمالا فی المسائل التی تعم بها البلوی، و ثالثة، لا یعلم الموافقة و لا المخالفة.

ففی صورة توافقهما فی الفتوی، بل و فی صورة احتمال مخالفتهما فی ذلک لم یکن لهم بناء علی لزوم اتباع رأی الأعلم بل یجوزون المراجعة الی کل منهما نعم یرجحون اتباع رأی الأعلم خصوصا فی صورة احتمال المخالفة.

و السر فی ذلک هو وجود تمامیة الملاک فی رأی کلیهما، و لذا تری أبواب بیوت غیر الأعلم مفتوحة کباب بیت الأعلم و یراجعون إلیهم کما یراجعون الیه، و یعتذرون لعدم المراجعة إلی الأعلم باعذار تکشف عن عدم لزوم المراجعة إلیه.

کقولهم ان الوصول إلی الأعلم مشکل، أو ان الوصول الیه یستلزم صرف وقت کثیر أو ان مؤنة المراجعة إلیه کثیرة، أو ان طریق الوصول الیه بعید الی غیر ذلک من الاعذار.

و بالجملة موضوع رجوع الجاهل الی العالم لأجل کاشفیة رأی العالم، و اماریته للواقع بحیث یطمئن الجاهل برأیه و یلغی احتمال خلاف الواقع، لان احتمال خلاف الواقع فی رأی المفضول مرجوح فیلزمه مرجوحیة مخالفة رأیه للفاضل، و لا یعقل عدم إلغاء مخالفة رأی المفضول للفاضل مع إلغاء احتمال رأیه للواقع فتدبر

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰۵

....

و یلحق بصورة احتمال المخالفة ما لو علم إجمالا بالمخالفة من حیث الفتوی لکن کان أطراف المعلوم بالإجمال کثیرا بحیث یلحق

بالشبهة غير المحصورة من حيث عدم التنجز، فإنه لا يبعد ان يقال: ان بناء العقلاء فى أطراف المعلوم بالإجمال الكذائى مثل صورة احتمال الخلاف بدوا فى عدم لزوم المراجعة إلى الأعلم.

و اما إذا علم مخالفتهما فى الفتوى تفصيلا، أو إجمالا ملحقا بالتفصيل من حيث التنجيز، و كانت فتوى المفضول مخالفة للاحتياط، أو كانت فتوى كل منهما موافقة للاحتياط من جهة، و مخالفة له من جهة أخرى، فالظاهر من بنائهم هو لزوم المراجعة إلى الأعلم.

و ان كنت فى شك من ذلك، فاختبر حالهم فى مهام أمورهم فى غير الأحكام تجدهم أصدق شاهد على ما ذكرنا.

نعم ان كانت فتوى الأعلم على خلاف الاحتياط و كانت فتوى غير الأعلم موافقة له- كما إذا أفتى الأعلم بالإباحة فى مورد، و افتى غير الأعلم فيه بالوجوب- فالظاهر من بناء العقلاء عند ذلك جواز الرجوع الى غير الأعلم من باب الاحتياط.

و بالجملة عند مخالفة رأى الأعلم للاحتياط يعملون برأى غير الأعلم من باب الاحتياط و يأتون به برجاء درك الواقع كما يعملون برأى الأعلم و لا يرون لمخالفة رأيه للاحتياط محذورا و قدحا.

الوجه الثانى: الإجماع

قد عرفت حكاية دعواه عن المحقق الثانى، و عن صاحب المعالم انه قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم، بل عن السيد فى الذريعة كونه من مسلمات الشيعة.

و فيه: مضافا الى بعد تحقق الإجماع بعد ما عرفت من ذهاب جماعة من الفقهاء الى جواز تقليد المفضول: ان محصل الإجماع فضلا عن منقولة فى مثل هذه المسئلة التى يتمسك فيها بحكم العقل، و بناء العقلاء، و الروايات و غيرها لا مسرح له و لا يكاد ينتفع بداهة انه من القريب بل المظنون لو لم يكن مقطوعا ان أكثر المجمعين

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣٠٦

....

اتكلوا و استندوا بهذه الوجوه، و الإجماع إنما ينفع فى مورد لم يكن كذلك ليستكشف به عن وجود نص معتبر عثر المجمعون عليه و لم نظفر به.

الوجه الثالث: الروايات

منها: ذيل مقبولة عمر بن حنظلة.

قال سئلت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة فى دين أو ميراث الى ان قال:

فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما و اختلف فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم (حديثنا ن خ) فقال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما، و أصدقهما فى الحديث، و أورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الأخر الرواية «١».

تقريب الدلالة هو انه بعد فرض سؤال السائل ان منشأ اختلاف الحكمين هو الاختلاف فى الحديث عنهم عليهم السّلام- اما فى حديث واحد اختلف فى فهمه، أو فى حديثين- أجاب عليه السّلام بالأخذ بالأفقه منهما، و هو ظاهر فى ان الاختلاف فى خصوص الشبهة الحكمية لا الموضوعية، بل الترجيح بالأفقهية بمناسبة الحكم و الموضوع لا يناسب الشبهة الموضوعية كما لا يخفى.

و ان أبيت عن ذلك فنقول بشمول المقبولة لكل من الشبهة الحكمية، و الموضوعية فدلت المقبولة على ترجيح فتوى الأفقه فى المنازعة فى الدين أو الميراث، و بعد إلغاء خصوصية بابى الميراث، و الدين، و باب القضاء، للقطع بوحدة الملاك يستفاد ان فتوى الأعلم بما انه فتواه مقدم على فتوى غيره، و ان لم يكن فى باب القضاء، فيثبت المطلوب و هو لزوم تقليد الأعلم.

و قد يناقش: تارة من حيث السند و اخرى من حيث الدلالة، اما المناقشة

---

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح/ ١.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج١، ص: ٣٠٧

....

من حيث السند فقد تقدم أنفا ذكرها و دفعها فلاحظ.

و اما من حيث الدلالة فنوقش.

أولا: بأن ظاهر المقبولة بقرينة عطف الافقهية، و الاصدقية و الأورعية بالواو دون (أو): ان الأوصاف الأربع مجتمعة توجب التقديم، و فرض الراوى صورة التساوى، لا يكشف عن كون المراد وجود أحدها، فالمقبولة تعطى بان فى صورة اختلاف الحكمين يرجح حكم من كان واجدا للصفات الأربع زائدة على المقدار الذى يكون فى الأخر لا الأخذ بفتوى الأعلم فقط كما هو المدعى.

و ثانيا: ان غاية ما يستفاد منها بالملازمة العرفية من قوله عليه السّلام: الحكم ما حكم به إلخ. هو نفوذ مستند حكم الأعلم فى الشبهات الحكمية، و هو فتواه، فنفوذ حكم الأعلم يلازم نفوذ فتواه.

و لكن لا يستفاد منها سلب نفوذ فتوى غير الأعلم حتى يتم المطلوب لاحتمال سلب نفوذ حكم غير الأعلم فقط دون فتواه، و ذلك لان المركب، أو ما هو بحكمه يسلب بسلب أحد أجزائه فسلب نفوذ حكم الأعلم كما يمكن ان يكون لسلب حجية فتوى غير الأعلم يمكن ان يكون لسلب صلاحية حكمه فلا ملازمة بين نفوذ حكم الأعلم و طرح فتوى غير الأعلم فلا يستفاد من المقبولة تعيّن المراجعة إلى فتوى الأعلم و سقوط فتوى غير الأعلم عن الحجية.

فإذا لا مانع من المراجعة الى كل من الأعلم و غيره عند المعارضة.

و بالجملة سلب الأمر المتوقف على مقدمات لا يلازم سلب جميع المقدمات لأنه من الممكن ان يكون سلبه بسلب واحد منها فغاية ما يقتضيه نفوذ حكم الأعلم هو عدم نفوذ حكم غير الأعلم لا سلب حجية فتوى غير الأعلم فتدبر.

و ثالثا: ان مورد الترجيح هو الحكمين، و انى لنا؟! و إلغاء الخصوصية مع وجود الفرق الفاحش بين باب القضاء، و باب الفتوى ضرورة انه لا بد عند النزاع من فصل الخصومة بين المتنازعين، و لا معنى للحكم بالتخيير فيها لاستدامة بقاء الترافع بحاله لأن كلا من المتخاصمين يختار ما هو الأصلح لنفسه، و لذا لم يحكم الامام عليه السّلام

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج١، ص: ٣٠٨

....

فى مورد الحكمين بالتخيير بعد فقد الوجوه المرجحة، و انما أمر بالتوقف و تأخير الواقعة إلى لقاء الامام عليه السّلام بقوله: فارجه حتى تلقى إمامك.

فاذا للشارع إيجاب الاحتياط فى حقوق الناس بالأخذ بفتوى الأعلم ضرورة انه لا إشكال فى كون الأخذ بفتواه أحوط، فجعل حكم الأعلم فاصلا لا قربيته الى الواقع بنظره.

و هذا بخلافه فی باب الفتوی فلم یلاحظ ذلک فیه توسعة علی الناس.

فدعوی القطع بوحدة الملاک فی البابین مجازفة.

أضف الی ذلک انه لا معنی، و لا اثر للاصدقیة فی حجیة الفتوی بالنسبة إلی الأخری، بخلاف حجیة أحد الحکمین بالنسبة إلی الأخر، و قد لوحظ ذلک فی المقبولة فهذا أصدق شاهد علی ان الترجیح مخصوص بباب القضاء دون الفتوی.

و رابعا: انه لو سلم إلغاء الخصوصیة و تنقیح المناط فمقتضی التعدی من باب القضاء الی باب الإفتاء، هو الأخذ بفتوی الأفقه منهما فی البلد، مثلا بالنسبة إلی الفقیه الأخر کما رجح فی باب القضاء حکم الأفقه من الحاکمین فی البلد بالنسبة إلی الأخر، و لا یکاد یتم ذلک فی باب الإفتاء ضرورة انه لا بد فیه من ملاحظة الأعلم من الکل فی کل مکان، و لذا لو کان فی البلد فقیهان أحدهما أعلم من الأخر لا یجوز تقلید الأعلم منهما، إذا کان فی بلد أخر من هو اعلم منهما.

فالإنصاف کما أشرنا: انه لا یصح التمسک بمثل المقبولة لمسئلة التقلید رأسا کما لا یصح التمسک بذیلها للزوم تقلید الأعلم.

و منها: ما عن الصدوق و الشیخ بإسنادهما عن داود بن الحصین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام:

فی رجلین اتفقا علی عدلین، جعلاهما بینهما فی حکم، وقع بینهما فیه خلاف فرضیا بالعدلین، فاختلف العدلان بینهما عن قول أیهما، یمضی الحکم؟ قال ینظر الی افقهما،

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۰۹

....

و أعلمهما بأحادیثنا، و أورعهما فینفذ حکمه، و لا یلتفت الی الأخر «۱».

و منها: ما رواه الشیخ بإسناده عن موسی بن أکیل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سئل عن رجل یکون بینه و بین أخ له منازعة فی حق، فیتفقان علی رجلین یکونان بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال و کیف یختلفان؟ قال حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان فقال ینظر إلی أعدلهما، و أفقههما فی دین اللّه فیمضی حکمه «۲».

تقریب الاستدلال بالروایتین یظهر مما ذکرناه فی المقبولة کما ان جوابه یظهر مما ذکرناه فی ردها فلاحظ.

و منها: قول أمیر المؤمنین علیه السّلام فی عهده الی مالک الأشتر

اشارة

. ثم اختر للحکم بین الناس أفضل رعیّتک فی نفسک ممن لا تضیق به الأمور و لا تمحکه الخصوم الی ان قال و أفقههم فی الشبهات و آخذهم بالحجج إلخ «۳».

تقریب الدلالة انه علیه السّلام أوجب علی مالک اختیار الأفضل من رعیته للحکم الذی هو أعم من القضاء المصطلح، فیعم مقام الفتوی فیصح استفادة وجوب تقلید الأعلم نوقش بضعف السند و الإرسال.

موقف نهج البلاغة

و لکن فیه ان نهج البلاغة الذی جمعه السید الأجل الرضی المتوفی ۴۰۴ ه ق، و هو الموجود بأیدینا هو مختار خطب أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السّلام

---

(۱) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

(۲) الوسائل باب ۸ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۵.

(۳) نهج البلاغة الکتاب ۵۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱۰

....

و کتبه، و رسائله، و کلماته، و له منها أصدق شاهد علی انها منه علیه السّلام خصوصا بعض خطبه، و کتبه، التی تکون فوق کلام المخلوق و دون کلام الخالق و منه، هذا الکتاب الذی یکون أطول عهده، و اجمع کتبه للمحاسن الذی من متنه شواهد صدق، علی انه منه علیه السّلام.

و قد اشتهر کتابه هذا بین أندیه علماء الإسلام و تلقته. الأصحاب بالقبول خلفا عن سلف و اعتنوا به أشد العنایة فصار انتسابه إلیه أبین من الأمس، و أوضح من النهار، بل کل ما فی النهج کذلک.

أضف الی ذلک ما یقال: ان ما فی النهج منقول عن جماعة من الموثقین بل یصح ان یقال ان صدور ما فیه عنه علیه السّلام مستفیض و قد طبع أخیرا ما یتعلق بمصادر نهج البلاغة فی مجلدات فلیلاحظ.

و لقد أجاد العلامة الشهرستانی (ره) فیما یتعلق باعتبار نهج البلاغة، و دفع بعض الشبهات الطاریة علیه حیث قال:

«بان الشریف الرضی اختار من مختار کلام أمیر البلاغة و امام الإنشاء، مجموعة وافیة بالغرض، وثق من إسنادها و هو الثقة عند الجمیع» «۱».

و قال فی موضع أخر: «و أنت إذا تأملت نهج البلاغة وجدته کله ماء واحدا و أسلوبا فاردا کالجسم البسیط الذی لیس بعض من أبعاضه مخالفا لباقی الأبعاض فی الماهیة، و هو کالقرآن العزیز. اوله کأوسطه، و أوسطه کآخره، و کل سورة منه و کل آیة مماثلة فی المأخذ، و المذهب، و الفن، و الطریق و النظم لباقی الآیات و السور «۲».

فالبحث حول اعتبار نهج البلاغة مما لا ینبغی فسند الکتاب لا غبار علیه.

المناقشة فی دلالة ما فی العهد علی لزوم تقلید الأعلم

و لکن وقع الإشکال فی دلالته للمقال و ذلک من وجوه:

(۱) ما هو نهج البلاغة/ ۲۲/ ۵۰.

(۲) ما هو نهج البلاغة/ ۲۲/ ۵۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۱۱

....

الأول: انه غیر معمول به فی مورده لعدم لزوم مراعاة الأعلمیة فی الرعیّة بالنسبة إلی القضاء، لان مقتضاه لزوم اختیار مالک الأشتر من یکون اعلم من غیره فی حوزة امارته من مصر و نواحیه للقضاء.

و هو مع بعده فی نفسه، و عدم قدرة الأفضل لفصل خصومات مصر، و اعماله بل لا بد من أدائها من عدة قضاة و حکام کما لا یخفی.

و بهذا، و بذلک یمکن ان یستفاد عدم اشتراط ما ذکر فیها للقضاء، و انما یکون شرط کمال له فلا یستفاد منه لزوم اعتبار أفضلیة

الرعیّة، فلا یثبت المطلوب کما لا یخفی.

الثانی: انه لو سلم لزوم مراعاته فغایة ما تقتضیه: الأعلمیة الإضافیة بالنسبة إلی رعیّة الوالی المعین له، و هو غیر اعتبار الأعلمیة المطلقة فی الفتوی.

الثالث: کما أشرنا فی المقبولة أن التعدی من باب القضاء الذی هو مورد الکتاب، الی باب الإفتاء لا یکاد یمکن إلا بإلغاء الخصوصیة، و تنقیح المناط، أو الأولویة و قد ذکرنا فی الجواب عن المقبولة عدم استفادة شیء منها.

الرابع: کما قیل ان غایة ما یقتضیه هو انه یعتبر فی القاضی المنصوب من قبل الامام علیه السّلام أو نائبه الخاص ان یکون متصفا بتلک الصفات، فلا یستفاد منه العموم بالنسبة إلی المنصوب العام.

قلت: و لا یخفی انه یمکن إثبات التعمیم منه بالنسبة إلی المنصوب العام بإلغاء الخصوصیة، أو تنقیح المناط فتأمل.

الخامس: ان الأفضلیة غیر مساوقة للاعلمیة لصدق الأفضلیة علی مطلق المزیة و لو من جهة الأعدلیة، أو نحوها من الأمور التی توجب الفضیلة فإذا یکون أخص من المدعی من جهة، و أعم منه من جهة أخری.

و منها: ما فی اختصاص المفید

عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله انه قال

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۱۲

....

من تعلم علما لیماری «۱» به السفهاء، و یباهی به العلماء و یصرف به الناس الی نفسه، یقول انا رئیسکم فلیتبوء مقعده من النار، ثم قال ان الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعا الناس الی نفسه و فیهم من هو اعلم منه لم ینظر الیه یوم القیمة «۲».

تقریب الدلالة: انه یدل علی انه لا یجوز لغیر الأعلم دعوة الناس الی نفسه مع وجود الأعلم، فهذا یشعر، بل یدل علی انه لا یجوز له الإفتاء عند ذلک، فلا یجوز لغیره تقلیده لأنه لو کان تقلیده جائزا لما کان محرما، بل کان راجحا شرعیا، و واجبا کفائیا.

نوقش أولا: بضعف السند للإرسال.

---

(۱) قلت: ان لشیخنا الشهید الثانی کلمة نفیسة فی المراد من المراء و اقسامه یعجبنی ذکرها، و لعله لا تخلو عن فائدة و ان کان خارجة عن موضوع البحث قال قدس:

«و اعلم ان حقیقة المراء: الاعتراض علی کلام الغیر بإظهار خلل فیه لفظا، أو معنی، أو قصدا، لغیر غرض دینی أمر اللّه به، و ترک المراء یحصل بترک الإنکار و الاعتراض بکل کلام یسمعه فان کان حقا وجب التصدیق به بالقلب و إظهار صدقه حیث یطلب منه، و ان کان باطلا و لم یکن متعلقا بأمور الدین فأسکت عنه ما لم یتمحص النهی عن المنکر بشروطه.

و الطعن فی کلام الغیر اما فی لفظه بإظهار خلل فیه من جهة النحو، أو اللغة أو من النظم، و الترتیب، بسبب قصور المعرفة، أو طغیان اللسان، و اما فی المعنی بان یقول: لیس کما تقول، و قد أخطأت فیه لکذا، و کذا، و اما فی قصده مثل ان یقول: هذا الکلام حق و لکن لیس قصدک منه الحق و ما یجری مجراه.

و علامة فساد مقصد المتکلم تتحقق بکراهة ظهور الحق علی غیر یده لیتبین فضله و معرفته للمسئلة، و الباعث علیه الترفع بإظهار الفضل و التهجم علی الغیر بإظهار نقصه، و هما شهوتان ردیتان للنفس الی آخر ما ذکره فلاحظ منیة المرید الطبعة الحدیثة الجیدة ۱۷۲.

(۲) الاختصاص ۲۵۱، و رواه فی البحار ج ۲/ ۱۱۰.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۱۳

....

و ثانيا: كما أفيد: «لعل المراد الرئاسة التوأمة للخلافة و الإمامة فإنها التی لا تصلح إلا لأهلها، و الا فالرئاسة المجردة عن دعوة الخلافة، و الإمامة، لا يشترط فيها الأعلمية بوجه «۱».

و لا يخفى ما فيه: لان دعوى عدم اشتراط الأعلمية فی الرئاسة المجردة عن دعوى الإمامة مصادرة، و هو أول الكلام، و قد ذهب المشهور الى اعتبار الأعلمية فی مرجع الفتوى، و قد قيل باعتبار اعلمية قاضی البلد.

فاذا: لو تم سنده يصح الاستدلال به لاعتبار الأعلمية فی مرجع الفتوى، الا ان يستظهر منه عدم الوجوب و ان الحكم فيه أخلاقی، لأنه لا يلائم، و لا يناسب ان يدعوا الرجل الناس الى نفسه و فيهم من هو اعلم منه و اللّه العالم.

و منها: ما عن عيون المعجزات

انه لما قبض الرضا عليه السّلام كان سن ابی جعفر عليه السّلام نحو سبع سنين فاختلفت الكلمة من الناس ببغداد، و فی الأمصار فی حقه فخرج جماعة من الفقهاء إلی مدينة، و أتوا دار جعفر الصادق عليه السّلام فسئلوا عن عبد اللّه بن موسى عن مسائل فأجابهم عنها بغير الواجب، فأوجب حيرتهم، و غمهم، و اضطرابهم، الى ان دخل عليهم الإمام أبو جعفر الجواد عليه السّلام فسئل عن مسائل فأجاب عنها بالحق ففرحوا و دعو اللّه، و أثنوا عليه فقالوا له: ان عمك عبد اللّه قال كيت، و كيت، فقال عليه السّلام: لا إله إلا اللّه: يا عم: انه عظيم عند اللّه ان تقف غدا بين يديه، فيقول لک: لم تفتی عبادی بما لا تعلم، و فی الأمة من هو اعلم منک «۲».

تقريب الدلالة واضح.

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۱۴۵.

(۲) بحار الأنوار/ ج ۵۰/ ۱۰۰.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۱۴

....

نوقش: أولا: بضعف السند للإرسال.

و ثانيا: انه بمناسبة مخاطبة الإمام الجواد عليه السّلام لعمه بشهادة صدر الخبر هو تصدى عمه للخلافة، و الإمامة فلا يرتبط بما نحن فيه.

مع ان صريحها ان فتوى عمه كانت بما لا يعلم فتخرج عن موضوع البحث.

و لو أغمض عن ذلک كله و تم سندها فدلالتها على اعتبار الأعلمية المطلقة فی المفتی لا غبار عليه.

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السّلام فی نهج البلاغة أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به «۱».

قال شيخنا العلامة التهرانی فی الذريعة يستفاد من ذلک تعيّن تقليد الأعلم زائدا على ما استدلوا به عليه «۲».

تقريب الدلالة واضح.

و لكن فيه: ان مقتضاه أولوية من كان اعلم الناس بما جاء به الأنبياء- أصولها، و فروعها- و محل البحث تقديم ما يكون اعلم من غيره

فى استنباط الأحكام الفرعية عن مداركها، و ان كان غيره اعلم منه فى سائر معارف الدين، و أصولها.
مع انه لا ينبغى الإشكال فى رجحان تقديم الأعلم، و الكلام فى لزوم مراعاته، و لا يكاد يستفاد اللزوم من هذه الفقرة.
فتحصل مما ذكرنا ان الاخبار التى يستدل بها بين ما لا دلالة لها على اعتبار الأعلمية المطلقة فى المفتى. و بين ما تكون ظاهرة فيه، و لكن لا يصح الاتكال بسنده.

الوجه الرابع: حكم العقل

اشاره

قد يقرر حكم العقل بلزوم اعتبار الأعلمية فى مرجع الفتوى بغير ما ذكر فى تقرير الأصل، و بناء العقلاء، و هو مركب من صغرى وجدانية، أو عقلية، و كبرى عقلية، حاصله ان رأى الأعلم أقرب الى الواقع من رأى غيره، و كلما كان كذلك فيجب اتباعه.

---

(۱) قصار الحكم من نهج البلاغة/ ۹۶.

(۲) الذريعة ج ۴/ ۳۹۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۱۵

....

اما بيان الصغرى: فلان الأعلم بلحاظ اطلاعه على مزايا و خصوصيات يجهلها غير الأعلم يكون أحسن دركا، و اصابة، و أقوى فهما من غيره فيكون الظن الحاصل من رأيه أقرب من غيره، و المراد بذلك ليس خصوص الأحكام التى أوحاها اللّه تعالى الى نبيه صلّى اللّه عليه و آله، بل الأعم منها و من الطرق العقلائية الممضاة شرعا، و من الأحكام، الظاهرية و الأصول الشرعية، و من الأعذار العقلائية المجعولة عند فقد الأمارات و الطرق الشرعية: من الاحتياط، و الاشتغال، و البراءة و غيرها.
و بالجملة نظر الفقيه، و فتواه طريق إلى الأحكام الواقعية الأولية، و الطرق، و الأصول الظاهرية الشرعية، و الأحكام العذرية، فإذا كان أحد الفقهين اعلم يكون نظره و فتواه أقرب من غيره بالنسبة إلى تلك الأمور.
و اما بيان الكبرى: فلحكم العقل و صريحه بذلك، لأنه على مذهب من يرى حجية الفتوى من باب الطريقية يكون المطلوب الأصلى الواقعيات بمعناها الأعم فيجب الأخذ بكل طريق يكون أقرب من غيره بالنسبة إلى تلك الأمور فيؤخذ به و لا يجوز العدول عنه الى ما يكون ضعيفا.

نوقش تارة فى صغرى الدليل و اخرى فى كبراه

أما المناقشة فى الصغرى: فبالمنع من أقربية فتوى الأعلم من غيره دائما ضرورة انه قد يوافق نظر غير الأعلم لفتوى الميت الأعلم منهما، أو للحى الأعلم منهما غير الواجد لشرائط التقليد- بان كان فاسقا مثلا- أو لفتوى المشهور الى غير ذلك مما يوجب أقربية فتوى غير الأعلم، فاقربية فتوى الأعلم إنما يتطرق فى مثل ما إذا انحصر الفقيه فى الخارج فى فقيهين كان أحدهما أعلم من الأخر.
نعم: ان أريد بالأقربية خصوص الأقربية الاقتضائية- بمعنى ان الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب من غيره- فتتم الصغرى لأن أقربية فتوى غير الأعلم فى المورد المذكور ليست فى نفسه، بل بالخارج و العرض، و ما يكون أقرب ذاتا و طبعا انما هو فتوى الأعلم كما لا يخفى.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣١۶

....

و لكن لا يكاد ينفع ضرورة ان العقل لا يرى اى فرق بين الأقربية الذاتية، و الأقربية العرضية فيما هو المهم فى المقام.

و بعبارة أخرى لا يرى العقل اى تفاوت بين ان تكون الأقربية فى الامارة لنفسها أو لأجل موافقتها لامارة اخرى.

و اما المناقشة فى الكبرى: فذكرها جماعة من الأصحاب منهم المحقق الخراسانى (قدس سره) و حاصل ما أفيد فيها بتوضيح منا: ان الأحكام الفعلية على نحوين.

أحدهما: حكم العقل القطعى البتى نظير حكمه بامتناع اجتماع النقيضين، و ارتفاعهما- بحيث لا يمكن التعبد بخلافه- و إذا ورد نص على خلافه يؤول، أو يطرح نظير قوله تعالى الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى «١» و قوله تعالى جاءَ رَبُّكَ الآية «٢» الى غير ذلك حيث يؤولان لما تقرر فى محله: انه تعالى ليس بجسم و لا جسمانى الثانى: حكم العقل فى مقام الامتثال فان العقل يحكم بوجوب امتثال ما اشتغلت الذمة به يقينا، و علما، فان حكمه بذلك انما هو لو خلى و نفسه و يجوز ان يتعبدنا الشارع بجعل الطرق و الأمارات فى عرضه بحيث لو عمل بالأمارة المعتبرة لكفاه عن الامتثال العلمى القطعى، بل يجوز جعل أصل مفرغ عند ذلك كما جعل قاعدة الفراغ، و التجاوز لتصحيح المأتى به بعد الفراغ، أو التجاوز عنه.

فبعد ما عرفت حكم العقل فى الموردين لا سبيل الى كون حكم العقل بلزوم الأخذ بالطرق، و الأمارات من قبيل النحو الأول بداهة حكم الوجدان على خلافه لإمكان التعبد من الشارع فى اتباع رأى المفضول، أو التخيير بينه و بين الفاضل إذا رأى مفسدة فى تعيين الرجوع الى الأعلم، أو رأى مصلحة فى التوسعة على المكلف فهل ترى من نفسك انه إذا ورد نص قاطع لا يمكن تأويله فى ذلك تطرحه، أو تضربه على الجدار؟! أ معتذرا بأنه خلاف صريح حكم العقل كما كنت تطرح، أو تؤل إذا ورد دليل كذلك فى إمكان اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما حاشاك!!.

---

(١) طه: ٢٠/ ۵.

(٢) الفجر: ٨٩/ ٢٢.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣١٧

....

فاذا يكون المراد بحكم العقل النحو الثانى الذى يتطرق فيه التعبد.

فمع تجويز العقل إمكان التعبد بخلاف رأى الأعلم لم تتم الكبرى كلية فلم تنتج القضية.

و ذلك لأنه ان قيل: ان كل إنسان جسم، و كل جسم متحيّز، و لكن يمكن ان لا يكون متحيزا لا ينتج ان كل إنسان متحيز، و انما النتيجة كل إنسان أما متحيز، أو يمكن ان لا يكون متحيزا.

و لسماحة أستادنا العلامة الخمينى دام ظله بيان أخر فى المناقشة فى الكبرى حاصله: ان المدعى لوجوب تقليد الأعلم لا بد له من إثبات أحد أمرين.

اما إثبات ان الأخذ بفتوى غير الأعلم، أو التخيير بينه و بين الأعلم ترجيح للمرجوح على الراجح، أو حكم بالتساوى بينهما و العقل يدرك قبحه، و امتناعه من الحكيم نظير حكمه بامتناع اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما.

أو إثبات انه علم من الشارع عدم رضاه بترك الواقعيات بل يريد إتيانها، و ان لزم ما لزم، و دون إثباتهما خرط القتاد.

اما بالنسبة الی الأمر الأول فلان الضرورة، و الوجدان حاکمان علی انه إذا ورد نص قاطع غیر قابل للتأویل فی ذلک لا یطرح و لا یضرب بالجدار کما یضرب النص الوارد فی إمکان اجتماع النقیضین، أو ارتفاعهما بل یؤخذ به.

و اما بالنسبة الی الأمر الثانی فقد ورد من الشرع إمضاء الأمارات و الأصول العقلائیة، و جعل الأحکام العذریة عند فقدها و ان لزم ما لزم من الوقوع فی خلاف الواقع، و ذلک یکشف عن عدم لزوم مراعاة الأحکام الواقعیة الأولویة مهما أمکن و ان لزم ما لزم.

فاذا جاز ذلک فللشارع الإرجاع الی غیر الأعلم. و ان لزم ما لزم.

مضافا الی انه لو تم الأمر الثانی، و ان الشارع لم یرفع الید عن الأحکام الواقعیة، و لا یرضی بترکها فمقتضاه لزوم تحصیل تلک الواقعیات مهما أمکن و لو

....

بالاحتیاط و ان أوجب العسر، و الحرج، بل و اختلال النظام لا الأخذ بفتوی الأعلم بداهة ان فتوی الأعلم کفتوی غیره لا تکون مصیبة إلی الواقع تمام الإصابة، و غایة ما فیه هو ان احتمال أصابتها الی الواقع أکثر من غیره.

فلا یکاد یخفی: ان القول بالأمر الثانی یستلزم انهدام أساس الفقه و الشریعة لأن معظم أساس الفقه مبنی علی الاخبار الآحاد، و الأصول العقلائیة و الاعذار الشرعیة

الوجه الخامس: حکم العقل أیضا

اشارة

أشار إلیه المحقق الأصفهانی فقال:

انه یمکن اقامة دلیل أخر لتعیّن تقلید الأعلم، و ان لم نقل بأقربیة فتواه الی الواقع و لم نقل بأن الملاک کلا أو بعضا هو القرب الی الواقع فأفاد ما حاصله:

«انه ذکرنا فی لزوم التقلید عقلا أن العامی الذی لم یحصل له الحجة لا بد و ان یستند الی من له الحجة، و حیث ان فتوی الأعلم أکثر إحاطة بالجهات الموجبة للاستنباط لبلوغ نظره الی ما لم یبلغ نظر غیره فیکون أوثق بمقتضیات الحجج الشرعیة و العقلیة فهو بالنسبة إلی المفضول نسبة العالم بالجاهل، فالعقل فی مقام إبراء الذمة یری حجیة رأیه لیس الا، لإذعانه بمقتضی فرض الأعلمیة و کون المجتهد ذا حجة علی الحکم بکون رأیه أوثق بمقتضیات الحجج و ان التسویة بینه و بین غیره یؤل إلی التسویة بین العالم و الجاهل» (۱).

و فیه أولا: انه فی الحقیقة تقریب للاقربیة لا شیء أخر فإن إحاطة الأعلم بالجهات الدخیلة فی الاستنباط التی غفل عنها العالم ربما یوجب کون خطأ الأعلم أقل بالنسبة إلی خطأ العالم فتکون فتوی الأعلم أقرب الی الواقع من فتوی العالم الا ان یقال: ان هذا تأویل لدلیله (قدس سره) لان المترائی من کلامه انه بصدد بیان ان الأعلم بلحاظ إحاطته بالجهات، و الدقائق التی لم یبلغها نظر المفضول، تکون النسبة إلیه نسبة العالم الی الجاهل، و مرجع التسویة بینهما إلی التسویة بین العالم،

---

(۱) التعلیقة ج ۳/ ۱۱۰.

....

و الجاهل و هو غیر جائز بحکم العقل فتأمل.

و ثانیا: انه لو کان إذعان العقل بالتسویة بین العالم و الأعلم، کالتسویة بین الجاهل و العالم، فلازمه انه لو ورد نص غیر قابل للتأویل فی الأخذ بفتوی غیر الأعلم یلزم ان یطرح کما یطرح لو ورد فی رجوع الجاهل الی الجاهل، و لا یلتزم هذا المحقق به.

و ثالثا: ان نسبة العالم إلی الأعلم و ان کانت فی وجه نسبة الجاهل الی العالم الا انه بالنسبة إلی المزایا و الخصوصیات الدخیلة فی حسن السلیقة و الاستدلال، و اما بالنسبة إلی أصل الاستنباط ورد الفروع إلی الأصول فهما علی حد سواء کیف لا؟!! و کلاهما مجتهدان و من ثمة لا یسوغ للعالم الرجوع الی الأعلم بل قد یخطئه، و کیف یجوز تقلیده علی تقدیر فقد الأعلم.

فتحصل مما ذکرنا بطوله ان الأحوط الأقوی لزوم تقلید الأعلم فیما إذا علم بوجوده فی الخارج اما تفصیلا أو إجمالا- مع العلم التفصیلی، أو الإجمالی بالمخالفة فی الفتوی فیما یعم به البلوی.

بل و کذا فیما إذا احتمل اعلمیة شخص معین تفصیلا أو إجمالا مع مخالفة فتواه لغیره تفصیلا أو إجمالا.

هذا إذا کانت فتوی الأعلم أو محتمل الأعلمیة موافقة للاحتیاط بالنسبة إلی فتوی غیر الأعلم.

فإذا لم یعلم بوجود الأعلم أو لم یعلم مخالفته معه علی تقدیر وجوده، أو علی تقدیر مخالفته تکون فتوی غیر الأعلم موافقة للاحتیاط، فلا یجب تقلید الأعلم، و الظن بالأعلمیة، أو بالمخالفة ان کان معتبرا فملحق بالعلم، و الا فملحق بالاحتمال.

قول الماتن بلزوم الفحص عن الأعلم و النقاش فیه

بقی الکلام فی فتوی الماتن (قدس سره) بلزوم الفحص عن الأعلم بعد الاحتیاط بلزوم تقلید الأعلم مع الإمکان.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۰

....

فنقول قد عرفت عدم وجوب تقلید الأعلم مطلقا، و انما یجب فی بعض الصور و مقتضاه عدم لزوم الفحص عن الأعلم کذلک، و انما یجب فی بعض الصور فالحری الإشارة إلی الصور المتصورة فی المقام ثم الإشارة الی ان حکم العقل بلزوم الفحص فی أی منها.

و لیعلم أولا ان وجوب الفحص فی مورده انما هو وجوب عقلی إرشادی إلی دفع العقاب المحتمل عند ترکه، لا شرعی تعبدی لعدم دلالة من الشرع علی وجوبه کما لا یخفی.

فنقول: اما یعلم وجود الأعلم تفصیلا، أو إجمالا، أو لا یعلم بذلک بقسمیه، و لکن یحتمل الأعلمیة اما فی واحد معین- بمعنی ان واحدا منهما، أو منهم یحتمل ان تکون اعلم مع احتمال التساوی- أو یحتمل الأعلمیة فی کل منهما، أو منهم.

و علی ای حال اما یعلم توافقهما أو توافقهم فی الفتوی، أو یعلم الاختلاف کذلک تفصیلا أو إجمالا، أو یکون کل منهما محتملا، و بضرب الأربعة فی الأربعة ترتقی الصور إلی ستة عشر صورة.

ففیما إذا علم بوجود الأعلم تفصیلا و علم بمخالفة فتواه لغیره- اما تفصیلا أو إجمالا فیما یعم به البلوی- لا موقع للفحص عن الأعلم فی هاتین الصورتین لمعلومیة الأعلم، فالواجب حینئذ لزوم تقلیده ان کانت فتواه موافقة للاحتیاط، و الا فیتخیر بین تقلیده، و بین الأخذ بأحوط القولین، أو الأقوال.

و کذا فیما إذا احتمل اعلمیة مجتهد خاص و لا یحتمل الأعلمیة فی غیره مع العلم بمخالفة فتواه لغیره تفصیلا، أو إجمالا فیما تعم به البلوی، فإنه لا موقع للفحص فی المفروض، و الواجب تقلیده ان کانت فتواه موافقة للاحتیاط، و الا فالتخییر أو الأخذ بما هو الأحوط

منهما، أو منهم.

نعم فيما إذا علم إجمالا بوجود الأعلم، أو احتمل اعلميـة واحد منهما، أو منهم، مع العلم بالمخالفة من حيث الفتوى تفصيلا أو إجمالا فيجب الفحص عن

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۲۱

....

الأعلم، فإن عرف الأعلم فإن كانت فتواه موافقة للاحتياط فيجب الأخذ بها، و الا فيتخير بينها و بين الأخذ بما هو الأحوط، و ان لم يعرفه فإن أمكن الأخذ بما هو الأحوط فيتعين و الا فمخير بالأخذ بأى منهما، أو منهم.

و اما باقى الصور:

و هى ما لو علم بالتفاضل تفصيلا، أو إجمالا- مع العلم بتوافقهما فى الفتوى، أو احتمل التخالف فى الفتوى، أو احتمل التفاضل فى كليهما، مع العلم باختلافهما فى الفتوى تفصيلا، أو إجمالا، فبعد ما عرفت من عدم وجوب تقليد الأعلم فى هذه الصور فيسقط وجوب الفحص مع عدم موقع للفحص فى بعضها.

و قد أشرنا الى ان الظن بالأعلمية، أو المخالفة ان كان معتبرا فيلحق بالعلم و الا فيلحق بالاحتمال.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۲۳

[مسئلة ۱۳- المجتهدان المتساويان فى الفضيلة]

اشارة

مسئلة ۱۳- إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة يتخير بينهما (۱) إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (۲)

---

(۱) إذا لم يعلم مخالفتهما فى الفتوى فيما هو محل الابتلاء، و يجوز تقليدهما معا، ان علم بتوافقهما فيها و اما إذا علم مخالفتهما فالأحوط الأخذ بأحوط القولين ان أمكن، و الا نخير فى تطبيق العمل على احدى الفتويين

(۲) على الأحوط، مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى، و عدم إمكان الاحتياط ان كانت الأورعية فى مقام الاستنباط و الفتوى- بان يكون اهتمامه و تحفظه على خصوصيات الأدلة أكثر كالفحص الأكيد عن القرائن و غيرها، و الدقة الشديدة فى الاستنباط و مبالغته فى بذل جهده فى الإحاطة بمدارك الحكم- و ان كانت الأورعية فى مقام العمل فالأحوط الأولى الأخذ بأحوط القولين ان أمكن، و الا فالتخيير، كما انه فى صورة عدم العلم بالمخالفة يتخير بينهما.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۲۴

....

أقول: تنقيح المقال فى المسئلة يستدعى البحث فى مقامين الأول: فيما إذا كان المجتهدان متساويين فى الفضيلة و الثانى فيما إذا كان أحدهما أورع.

المقام الأول فى التخيير عند تساوى المجتهدين فى الفضيلة مطلقا.

اشارة

المجتهدان المتساویان فی الفضیلة إما یعلم توافقهما فی الفتوی، أو یعلم تخالفهما فیها- تفصیلا أو إجمالا- أو یحتمل التخالف فالصور اربع.

اما صورة توافقهما فی الفتوی فالظاهر ان المقلد، کما یجوز له تقلید أحدهما لشمول أدلة جواز التقلید له، کذلک یجوز له تقلیدهما معا، فیکون وزان الفتویین وزان الخبرین المتوافقین من حیث المضمون، فکما یصح الاتکال و الاستناد بأحدهما یصح الاستناد بکلیهما.

و اما صورة احتمال تخالفهما فی الفتوی فکذلک، لما تقدم من جواز تقلید غیر الأعلم مع عدم العلم بالمخالفة فی الفتوی بینه و بین الأعلم، فإذا جاز تقلید غیر الأعلم عند ذاک فجواز تقلید کل من المجتهدین المتساویین فی تلک الصورة بطریق اولی، و لا مانع من شمول إطلاق أدلة حجیة الفتوی لکل من المجتهدین المتساویین و اما صورة تخالفهما فی الفتوی تفصیلا، أو إجمالا فقد وقع الخلاف بینهم فیها فالمشهور علی التخییر، و ذهب بعض الأساطین دام ظله: إلی الأخذ بأحوط القولین و اختار ثالث: الأخذ بما هو الأحوط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۵

الأصل الاولی فی الخبرین المتعارضین المتکافئین

و لیعلم: ان مقتضی حکم العقل، و بناء العقلاء فی الأمارتین المتعارضتین المتکافئتین عدم کاشفیتهما الفعلیة للواقع عند المعارضة للتکاذب بینهما، و الواقع لیس الا واحد منهما، و حیث انه لا ترجیح لإحدیهما علی الأخری یکون الأخذ بإحداهما المعینة ترجیحا بلا مرجح فتتساقطان عن درجة الاعتبار، و لذا قرر شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) فی باب التعادل و الترجیح: ان الأصل الاولی فی الخبرین المتعارضین التساقط، و عدم حجیتهما.

و لکن حکم العقل و العقلاء بالتساقط لیس بنحو لا یمکن التعبد بأحدهما، فإن کان هناک دلیل علی الأخذ بأحدهما فیؤخذ به.

و قد ورد فی الخبرین المتکافئین: أنه بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک.

وجوه لإلحاق الفتویین المتعارضتین بالخبرین و تزییفها

و اما فی المقام فقد یقاس الفتوی بالخبر: اما لکون الفتوی بحسب الدقة الخبر أو بعد إلغاء خصوصیة الخبریة، أو لإحراز المناط القطعی و ان البابین من واد واحد.

و لکن لا- یخفی عدم تمامیة شیء منها، و لا- أقل من الشک فی ذلک، للفرق الواضح بین الفتوی و الخبر، و لذا لا یصدق کتاب الحدیث علی الرسالة العملیة و بالعکس و لو سلم کون الفتوی بحسب الدقة خبرا، الا انه لم یفهم العرف ذلک مما دل علی التخییر فی الخبرین المتکافئین لانصرافه الی الروایتین.

کلمة حول إحراز المناط القطعی

و إحراز المناط القطعی تخرص بالغیب. و انی لنا و الاطلاع علی علل الأحکام و مصالحها؟! إلا فی موارد مخصوصة، مع ما تری من

نهی أئمة أهل البیت علیهم السّلام عن القیاس فی الدین یرشدک الی ما ذکرنا.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۲۶

....

ما روی من ردع الامام الصادق علیه السّلام: ابان بن تغلب الذی هو من أجلاء أصحابه عن الحکم بالمقایسة مع ان الظاهر انه کان ابان یعتقد جزما من طریق القیاس ان دیة قطع أربع أصابع المریة أربعون إبلا، و کان یری خلاف ذلک رأی الشیطان و یتبرء من القائل به، و مع ذلک قال علیه السّلام: مهلا یا أبان أخذتنی بالقیاس و السنة إذا قیست محقت ان المریة تعاقل الرجل الی ثلث الدیة فإذا بلغت الثلث رجعت الی النصف، فحکم علیه السّلام بأن دیة قطع أربع أصابع المریة عشرون، و انه حکم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله «۱».

یستدل للتخییر فی المقام بوجوه أخر

اشارة

منها: إطلاقات الأدلة القائمة علی حجیة فتوی الفقیه فإنها کما تشمل فتوی هذا المجتهد کذلک تشمل فتوی المجتهد الأخر و النتیجة هو التخییر.

و فیه: انه ذکرنا ان إطلاق الأدلة لا یشمل المتعارضین و لا أحدهما المعین لان شموله لهما معا یستلزم الجمع بین الضدین، أو النقیضین، و لأحدهما ترجیح بلا مرجح.

و منها: بناء العقلاء حیث یدعی انه علی التخییر فی أمثال المقام و لم یسمع توقفهم فی العمل برأی واحد من أهل الخبرة عند المخالفة.

بل سیرة المتشرعة جاریة علی ذلک لأنهم یعتمدون علی فتوی أحد المجتهدین المتساویین و لا یتوقفون فی ذلک بوجه.

و لکنه: یدفع بعدم تحقق البناء کذلک من العقلاء لما نشاهد منهم انهم عند مخالفة نظر الطبیب لطبیب آخر مساوی له لا یعتمدون برأی أحدهما و انما یحتاطون إن أمکنهم ذلک.

(۱) الوسائل باب ۴۴ من أبواب دیة الأعضاء ح ۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۲۷

....

کما انه لم یثبت سیرة المتشرعة علی التخییر، و لو سلم فلم یحرز اتصالها بعصر المعصوم علیه السّلام حتی یستکشف رضاه و لو بعدم الردع لأنه من الجائز ان تکون السیرة علی تقدیر کونها کذلک ناشئة من فتوی المفتین من أصحابنا.

و منها: الإجماع علی التخییر فی المسألة

و نوقش أولا: بأن المسألة حادثة و لم یتعرضها القدماء فی کلماتهم فکیف یدعی الإجماع؟!.

و ثانیا: ان الإجماع علی تقدیره محتمل المدرک لو لم یکن مقطوع المدرک فلم یحرز کونه إجماعا تعبدیا حتی یستکشف به قول المعصوم علیه السّلام.

و ثالثا: انه إجماع منقول بخبر الواحد و قد تقرر عدم حجیته.

فتحصل ان الأصل فی تعارض الفتویین المتساویتین من حیث الفضیلهٔ التساقط و لم یکن ما یدل علی التخییر.

اللهم الا ان یقال کما صرح أستادنا العلامهٔ دام ظله: بتسالم الأصحاب علی التخییر بین الأخذ بفتوی أحد المتساویین و عدم وجوب الاحتیاط أو الأخذ بأحوط القولین اه «۱».

المقام الثانی فی المتساویین فی الفضیلهٔ إذا کان أحدهما أورع

اشارهٔ

حکی عن النهایهٔ و التهذیب، و ذکری، و الدروس، و الجعفریهٔ، و المقاصد العلیهٔ، و المسالک و غیرها ترجیح الأورع من الفقیهین المتساویین من حیث الفضیلهٔ و قواه شیخنا العلامهٔ الأنصاری فی الرسالهٔ و استظهر الشهرهٔ علی ذلک بل حکی عن المحقق الثانی الإجماع علیه «۲».

---

(۱) الرسائل بحث الاجتهاد و التقلید/ ۱۵۰.

(۲) رسالهٔ التقلید/ ۹۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۸

....

و قال الشهید الثانی: إذا اجتمع اثنان فأکثر ممن یجوز استفتائهم فان اتفقوا فی الفتوی أخذ بها، و ان اختلفوا وجب علیه الرجوع الی الأعلم الأتقی، فإن اختلفوا فی الموضعین رجع الی اعلم الورعین و أورع العالمین، فان تعارض الأعلم و الأورع قلد الأعلم، فإن جهل الحال أو تساووا فی الوصف تخیّر و ان بعد الفرض و ربما قیل بالتخییر مطلقا لاشتراک الجمیع فی الأهلیهٔ و هو قول أکثر العامهٔ و لا نعلم به قائلًا منا، بل المنصوص عندنا هو الأول اه «۱».

توضیح الحال: یستدعی البحث أولا فیما یقتضیه عقل العامی فی نفسه ثم فیما یقتضیه وظیفهٔ المجتهد فیما یستظهره من الأدلهٔ.

مقتضی حکم عقل العامی فی أورع الفقیهین

اما ما یقتضیه عقل العامی نفسه من غیر تقلید فاجماله ان أول ما یدرکه عقله هو الرجوع الی الأورع بل الی کل ماله مزیهٔ و ترجیح حسبما فصلناه فی مسئلهٔ تقلید الأعلم و ان کان فی نفسک شیء مما ذکرنا فراجع مقالتنا هناک.

ما یقتضیه نظر الفقیه فی المسئلهٔ

و اما ما یقتضیه وظیفهٔ المجتهد فتوضیح المقال فیه یستدعی البحث عن صور المسئلهٔ، لأنه تارهٔ یعلم موافقهٔ الأورع مع غیره فی الفتوی، و اخری یعلم مخالفته مع غیره فیها و ثالثهٔ لا یعلم شیء منهما.

و قد أشرنا فی مسئلة تقلید الأعلم عدم لزوم تعین تقلید الأعلم فیما إذا کانا متوافقین فی الفتوی فما ظنک لتعین الأورع منهما فی ذلک فلا تکون الأورعیة مرجحة عند التوافق فی الفتوی.

و کذا فی صورة عدم العلم بالمخالفة فی الفتوی لما عرفت من قیام السیرة علی المراجعة الی غیر الأفضل مع احتمال مخالفته للأفضل فلا تکون الأورعیة مرجحة أیضا.

---

(۱) منیة المرید/ ۳۰۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۲۹

وجوه لترجیح فتوی الأورع عند العلم بالمخالفة بینه و بین الورع

و اما فی الصورة الثالثة فغایة ما یمکن ان یوجه لترجیح فتوی الأورع مضافا الی دعوی الإجماع بوجوه أشار الی ما عدی الوجه الثالث منها شیخنا العلامة الأنصاری فی الرسالة «۱».

الأول: مقبولة عمر بن حنظلة.

قال علیه السّلام الحکم ما حکم به أعدلهما، و أفقههما، و أصدقهما.

فی الحدیث، و أورعهما و لا یلتفت الی الأخر «۲».

فإنه علیه السّلام فی مقام ترجیح أحد الحکمین رجح الأورعیة فیستفاد منه لزوم الأخذ بما یقوله أورعهما عند المعارضة.

و نحوها: روایة داود بن حصین عن ابی عبد اللّه علیه السّلام.

فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان عن قول أیهما یمضی الحکم؟ قال ینظر إلی أفقههما، و أعلمها بأحادیثنا و أورعهما فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الأخر «۳».

الثانی: المرسل المروی انه لا یحل الفتیا الا لمن کان اتبع أهل زمانه برسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

و قد جعله العلامة الأنصاری مؤیدا للمقبولة.

الثالث: کون فتوی الأورع أقرب الی الواقع من غیره.

الرابع: الأصل العقلی و هو دوران الأمر بین التعیین و التخییر بلحاظ ان فتوی الأورع مقطوعة الحجیة بخلاف غیره.

---

(۱) رسالة التقلید/ ۹۰.

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح ۱.

(۳) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۳۰

....

و بالجملة بعد ما کان العامی مکلفا بالرجوع الی أحد الفقیهین المتساویین فی الفضیلة فإذا کان أحدهما أورع و دار الأمر بین ان تکون فتوی کل منهما حجة تخییریة أو تکون فتوی الأورع حجة تعینیة فالعقل یحکم عند ذلک بالأخذ بفتوی الأورع.

استشهد سید مشایخنا فی المستمسک بهذا الوجه «۱».

تضعيف الوجوه المذكورة

و لكن لا يتم شيء من هذه الوجوه.

اما الإجماع: فدعواه فى مسئلة لم تكن معنونة فى كلمات القدماء كما ترى، مع انه محتمل المدرك، أو مقطوعة، لأنه من القريب جدا كون مدرك المجمعين سائر الوجوه التى يذكر فى المسئلة، أضف الى ذلك انه إجماع منقول بخبر الواحد و لم يثبت حجيته كما قرر فى محله.

و اما المقبولة و رواية داود ففيهما انهما واردتان فى باب القضاء و قد ذكرت الأورعية مرجحة لأحد الحكمين، و أين هذا مما نحن فيه لما أشرنا أن المرجح فى باب الحكومة لا يلزم ان يكون مرجحا فى باب التقليد.

و اما المرسل ففيه أولا: انه ضعيف سندا و لم يعلم استناد شخصه به.

و ثانيا: ان مقتضاه مرجحية الأورعية فى أصل التقليد لا فى مورد التعارض الذى هو مفروض البحث، و لم يقل به أحد.

و بالجملة اعتبار الأورعيّة فى المقلد و اتبعيّته برسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من أهل زمانه كما هو مفاد الخبر مخالف للإجماع و لم يقل به أحد، و لا يبعد ان يكون المقصود من المرسل بيان منصب الإمامة تعريضا بمن تصدى لمنصب الإمامة ممن ليس أهلا له.

و اما حديث الأقربية: فمضافا الى عدم تطرق ذلك غالبا فى الأورعية فى مقام العمل فقد عرفت عدم تماميته صغرى، و كبرى، و انه ربما تكون فتوى غير الأورع موافقة للاورع من الأموات الذين يكون أورع من الحى بمراتب.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۳۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۳۱

....

و اما الأصل العملى: فللقطع بعدم مدخلية الأورعية فى مقام العمل فى زيادة المناط فى حجية الفتوى فلا يكاد تجرى أصالة التعيين عند الدوران بينه و بين غيره، و انما تجرى فيما احتملنا دخل الخصوصية المشكوكة فى الحجية و الكاشفية لا فى كل خصوصية و جهة و الا فلا بد فيما إذا كان أحدهما أسن من الأخر، أو أحفظ من الأخر، و نحو ذلك ان يقال بتعين الأخذ بفتوى الأسن و الاحفظ الى غير ذلك و هو كما ترى و بالجملة لا تكون لفتوى الأورع قوة لم تكن لفتوى غير الأورع حتى يوجب انقلاب ما علله العقلاء من التخيير إلى الأخذ بفتوى الأورع.

نعم لو كانت الأورعية دخيلة فى شدة اهتمامه و تحفظه على خصوصيات الأدلة كالفحص الأكيد عن القرائن و غيرها، و الدقة الشديدة فى الاستنباط بان يبالغ فى بذل جهده فى الإحاطة بمدارك الحكم فلا يبعد القول باعتبارها.

الاحتياط اللزومى لترجيح الأورعية فى مقام الاستنباط

فما افاده بعض الأساطين (دام ظله): من عدم دليل على الترجيح بالاورعية الكذائية ما لم يرجع الى الأعلمية بعد اشتراكهما فى المقدار اللازم فى بذل الجهد فى مقام الاستنباط «۱» لا يخلو عن ضعف لاحتمال مدخليتها فى قوة الاستنباط بعد ذهاب ثلة من الفقهاء على لزوم الأخذ به و دعوى الإجماع عليه و رجوع بعض مراتب الأورعية الى الأعلمية.

فتحصل مما تقدم ان الأحوط الأولى الترجيح بالاورعية فى مقام العمل و اما الأورعية فى مقام الاستنباط فبالاحتياط اللازم و اللّه العالم

بأحكامه.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۹۵.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣٣٣

[مسئلة ۱۴- الرجوع إلى فالأعلم فى الاحتياطات]

اشارة

مسئلة ۱۴- إذا لم تكن للأعلم فتوى فى مسئلة من المسائل يجوز (۱) فى تلك المسئلة الأخذ من غير الأعلم (۲) و ان أمكن الاحتياط.

---

(۱) هـذا إذا لم تكن للأعلم فتوى بـالحكم الواقعى، و لا الظـاهرى، كمـا إذا احتـاط فى الشـبهة قبل الفحص عن الـدليل، أو لاحتياج الفتوى الى فحص زائـد لم يتيسـر له بعـد، و احتمـل مطابقـة فتوى غير الأعلم للواقع، و ذلـك مثـل مـا قـد يجـاب بالاحتياط فى بعض الاستفتاءات، و يقال مثلا ان المسئلة محتاجة إلى مزيد التأمل، و اما إذا رأى الأعلم فتوى غير الأعلم خطأ و انه لم يتفحص فى المسئلة كما هو حقه، أو كان احتياطه للخدشة و الاشكال فى مستند فتوى غير الأعلم، فلا وجه للرجوع الى غير الأعلم، و المتعين عليه حينئذ الاحتياط، و بالجملة كل مورد إذا اخطاء الأعلم غير الأعلم فى فتياه لا يجوز له المراجعة اليه، و اما فى غير ذلك فيجوز.

(۲) مع مراعاة الأعلم فالأعلم حسب ما علقناه فى المسئلة الثانية عشر.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣٣٤

أنحاء احتياطات الأعلم

أقول: عدم الفتوى للأعلم فى الحكم الواقعى تارة يكون لعدم مراجعته كما هو حقه بمدارك المسئلة لاحتياج المسئلة الى فحص زائد لم يمكنه بعد و ذلك كما قد يقال: ان المسئلة محتاجة إلى التأمل، أو مزيد التأمل، أو لا يخلو عن النظر، أو غير خال عن الاشكال. و نحو ذلك من العبائر، فاحتياط الأعلم فى هذه الموارد بلحاظ عدم تيسره للفحص اللازم عن الأدلة، و كون الشبهة بدوية قبل الفحص.

و اخرى للخدشة، و الاشكال بمدرك المسئلة، و عدم تمامية ما يحتج به غير الأعلم بفتواه.

و ثالثة: يكون للأعلم فتوى بالحكم الظاهرى كما إذا أفتى بوجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى و تعارض الأدلة، فالأعلم و ان لم يكن له علم بالحكم الواقعى فى المسئلة الا انه يكون عالما بالحكم الظاهرى و لذا يفتى بوجوب الاحتياط

جواز المراجعة الى غير الأعلم فى بعض أنحاء احتياطات الأعلم

ففى صورة الأولى، يجوز المراجعة الى غير الأعلم لكونه عالما و فقيها تشمله أدلة حجية الفتوى، من غير معارض له.

و بعبارة أخرى، حيث لم يكن للأعلم رأى و لا هو عالم بالحكم فعلا فلا مانع للمراجعة الى غير الأعلم.

و بعبارة ثالثة، وجوب تقليد الأعلم انما هو فى فرض وجود الفتوى له، فاذا لم تكن له فتوى فعلا فلا موقع للمراجعة اليه بل تكون المراجعة إليه مراجعة الجاهل الى مثله.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣٣٥

....

و لكن فى الفرض لا بد له من مراعاة الأعلم فالأعلم إذا علم بمخالفة فتواه مع غيره تفصيلا أو إجمالا: أعنى لا بد للمراجعة الى من هو دون الأعلم و لكنه أعلم بالإضافة إلى غيره إذا كانت فتواه مخالفة لفتوى غيره تفصيلا أو إجمالا، و إذا لم يكن للأعلم الإضافى أيضا رأى رجع الى غير الأعلم بالإضافة اليه مع اشتراط ان يكون أعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهد إذا علم بمخالفة فتواه تفصيلا أو إجمالا لغيره و هكذا.

و بالجملة لا بد له من مراعاة الأعلم فالأعلم مع العلم بمخالفة فتواه لغيره إجمالا أو تفصيلا.

و لا يخفى انه لا يفرق فى جواز المراجعة الى غير الأعلم بين إمكان الاحتياط و عدمه لإطلاق ما دل على رجوع الجاهل الى العالم و لو فى صورة إمكان الاحتياط، و قد عرفت ان المشهور يرون بطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد، و لا يرون الاحتياط فى عرضهما، و نحن و ان ناقشنا ذلك الا انه يمكن الاستيناس بذلك لعدم الإشكال فى جواز الرجوع الى غير الأعلم.

و اما على الثانى فلا وجه للرجوع الى غير الأعلم لان مدرك فتوى غير الأعلم حسب الفرض مخدوش فى نظر الأعلم و هو يرى فساد فتواه المستندة الى ما لا يصلح للاحتجاج به.

و بالجملة الأعلم حسب الفرض يرى عدم استقامة فتواه و عدم صلوحه للاحتجاج ففى الفرض يتعين على العامى الاحتياط و لا يجوز له العمل بفتوى غير الأعلم.

و كذا فى الصورة الثالثة لا يجوز له المراجعة الى غير الأعلم فان الأعلم و ان لم تكن له فتوى بالحكم الواقعى الا انه عالم بالحكم الظاهرى، و لذا حكم و افتى بالاحتياط كما فى موارد العلم الإجمالى و تعارض الأدلة فلا بد له من تقليده لأنه لم يشترط فى وجوب تقليده ان يكون للأعلم فتوى بالحكم الواقعى، فافتاء الأعلم بالحكم الظاهرى أيضا يمنع عن حجية فتوى غير الأعلم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۳۶

....

و من أمثلة ذلك ما إذا سافر الرجل إلى أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع من يومه، أو خرج الى ما دون المسافة من محل إقامته أو غير ذلك من موارد تعارض الأدلة و وجود العلم الإجمالى بوجوب القصر أو التمام.

و بالجملة كل مورد إذا اخطاء الأعلم غير الأعلم فى فتياه لا يجوز المراجعة اليه و العمل بفتواه و اما فى غير ذلك فيجوز.

و بما ذكرنا يظهر ضعف جواز المراجعة فى المفروض الى غير الأعلم بلحاظ انه عالم بالحكم، و لم يكن يعلمه الأعلم توضيح الضعف لائح مما ذكرنا فتدبر و اللّه العالم.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۳۷

[مسئلة ۱۵- يجب فى نفس مسئلة البقاء تقليد الحى الأعلم]

اشارة

مسئلة ۱۵- إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسئلة، بل يجب (۱) الرجوع الى الحى الأعلم فى جواز البقاء و عدمه.

---

(۱) بحکم العقل الارتکازی، فلا ینافی جواز البقاء علی تقلید المیت من ناحیة فتوی الحی بالجواز.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۳۸

....

یجب فی مسئلة البقاء تقلید الحی الأعلم أقول: تنقیح المقال فیها یستدعی البحث فی جهات.

الجهة الاولی فی تفسیر العبارة

قال سید مشایخنا (قدس سره):

«ان ظاهر العبارة یعطی ان المراد ان من قلد مجتهدا فی المسائل الفرعیة و کان ذلک المجتهد یری جواز البقاء علی تقلید المیت لا یجوز للمقلد البقاء علی تقلیده فی هذه المسئلة بل یجب الرجوع الی الحی الأعلم فی جواز البقاء و عدمه، و احتمل ان یکون المراد ان من قلد مجتهدا فی خصوص مسئلة البقاء علی تقلید المیت فمات ذلک المجتهد لا یجوز البناء علی تقلیده إلخ». «۱»

و قد یوجه عبارة المتن بإرادة الأعم من المسائل الفرعیة و مسئلة البقاء علی تقلید المیت.

«بان الظاهر من العبارة بضمیمة أن التقلید عند المصنف هو الالتزام بالعمل هو انه قلد المجتهد حتی فی مسئلة جواز البقاء علی تقلید المیت بمعنی انه التزم فی نفسه ان یعمل بجمیع ما فی رسالة مقلده مثلا و کان من جملته هذه المسئلة لا انه

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۳۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۳۹

....

قلده فی خصوص المسائل الفرعیة، و لا فی خصوص مسئلة البقاء» «۱».

الجهة الثانیة فی مدرک الفتوی

من الواضح ان ما یدرکه عقل العامی فی باب التقلید هو تحصیل المؤمّن الشرعی، أو العقلی، و حیث وقع الکلام فی اعتبار الحیوة فی مرجع الفتوی فبعد موت المجتهد الذی کان یقلده لا یکاد یحصل له المؤمّن إلا بتقلید الحی الأعلم أو بإجازته للقطع بحجیة فتواه عند ذلک، و عدم استقلال عقل العامی لجواز البقاء فی مسئلة البقاء و لا غیره، و لا یجوز له البقاء علی تقلید المیت بفتوی المیت لسقوط فتواه عن الحجیة بموته. و لا یصح ان یعتمد علی فتواه بفتوی نفسه بجواز البقاء لأنه دور واضح.

و بالجملة عقله الارتکازی کما یلزمه فی الخروج عن عهدة التکالیف بأصل التقلید، و فی دوران الأمر بین الأعلم و غیره بالرجوع إلی الأعلم، فکذلک یلزمه بعد موت مجتهده الرجوع الی المجتهد الحی و هو واضح.

الجهة الثالثة فی رفع التنافی بین ما فی هذه المسئلة و ما فی المسئلة التاسعة.

قد یقال ان ما أفتاه فی هذه المسئلة- و هو عدم جواز البقاء فی مسئلة البقاء- ینافی ما أفتاه فی المسئلة التاسعة من جواز البقاء علی تقلید المیت و یکون ما أفتاه فی هذه المسئلة مقیدا لما أطلقه فی تلک المسئلة فیصیر مرجع المسئلتین الی جواز البقاء علی تقلید المیت إلا فی مسئلة البقاء.

و لکن يناقش بأنه لا وجه للتفرقة فى جواز البقاء على تقليد الميت بين مسئلة

---

(۱) الجوهر النضيد/ ۳۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۴۰

....

البقاء و بين سائر المسائل لأنه ان قلنا ان التقليد عبارة عن الالتزام أو التعلم للعمل و قد التزم بالعمل فى جميع المسائل، أو تعلم المسائل للعمل فيصح البقاء بالنسبة إلى مسئلة البقاء و ذلك واضح.

و ان قلنا بان التقليد عبارة عن العمل فلا بد من فرض العمل فى هذه المسئلة من زمان حياة المفتى و لا وجه للتفصيل بين هذه المسئلة و سائر المسائل بجواز البقاء فيها دون هذه المسئلة.

قلت: ان قلنا بان التقليد عبارة عن العمل فكيف يفرض العمل فى هذه المسئلة فتأمل.

و كيف كان يدفع التنافى بينهما: بان ما ذكره الماتن (قدس سره) هنا انما هو بالنظر الى ما يستقل به عقل العامى و ما هو وظيفته بحكم عقله الارتكازى بعد فوت مجتهده الذى كان مقلده و ما ذكره هناك انما هو بلحاظ ما اقتضاه ما دل على جواز البقاء، و ما هو وظيفة المجتهد من حيث الإفتاء فى هذه المسئلة، و من هنا لو رجع الى الحى الأعلم و أفتاه بجواز البقاء يجوز له البقاء على تقليد الميت فى نفس هذه المسئلة اه.

الجهة الرابعة فيما يتصور لفتوى المجتهد الميت و المجتهد الحى فى مسئلة البقاء على تقليد الميت و الأحكام المتفرعة عليها.

اشارة

لا- يخفى ان فتوى المجتهد الميت فى مسئلة البقاء لا تخلو عن: جواز البقاء أو وجوبه، أو حرمته، و كذلك الأمر فى فتوى الحى: اما جواز البقاء، أو وجوبه أو حرمته، و بضرب الثلاثة فى مثلها ترتقى الصور الى تسع صور.

قد أشرنا ان وظيفة العامى الرجوع الى الحى الأعلم و لا يجوز له البقاء على تقليد الميت لسقوط فتواه عن الحجية بموته و لا يجوز للمقلد ان يعتمد على فتاواه، بفتوى نفسه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۴۱

....

فإذا افتى الحى بحرمة البقاء لم يجز له البقاء على تقليد الميت، سواء كانت فتواه جواز البقاء، أو وجوبه، أو حرمته.

و بالجملة مع فتوى الحى بحرمة البقاء لا يبقى اى مجال لملاحظة ان الميت يفتى بأى شىء و هو واضح.

و اما إذا أفتى الحى بجواز البقاء، أو وجوبه و كانت فتوى الميت حرمة البقاء فسيجىء التعرض لهما من الماتن فى المسئلة السادسة و العشرين (۲۶).

و حاصله لزوم متابعة الحى و العمل بفتواه فيجوز له البقاء، أو يجب البقاء فى غير مسئلة البقاء و لا مانع من البقاء على تقليد الميت فيها بفتوى الميت بحرمته لسقوط فتواه عن الحجية بموته فارتقب حتى حين.

و ان افتى كلاهما بالجواز فلا إشكال فى جواز البقاء فى سائر المسائل على رأى الميت مستندا بفتوى الحى القائل بجواز البقاء.

وجهان لعدم جواز البقاء فی نفس مسئلة البقاء و دفعهما

اشارة

و اما جواز البقاء فی نفس مسئلة البقاء فربما یقال بعدم الجواز لأمرین.

الأول: اللغویة و لزوم تحصیل الحاصل

لأنه بعد فتوی المجتهد الحی بجواز البقاء صارت فتاوی المجتهد المیت حجة معتبرة فی جمیع المسائل الفرعیة- غیر مسئلة البقاء- فیکون إثبات حجیة فتوی المیت بالنسبة إلی تلک الفتوی من ناحیة جواز البقاء لغوا ظاهرا غیر محتاج الیه بل یکون من تحصیل الحاصل.

و بالجملة بعد ان صارت فتوی المیت بالنسبة إلی سائر الأحکام الفرعیة بفتوی الحی بجواز البقاء علی تقلید المیت منجزا للواقع عند الإصابة و معذرا عند المخالفة فلا حاجة الی جعل الحجیة، و المعذّریة للمرة الثانیة لفتوی المیت بالنسبة إلی تلک الأحکام بتوسط مسئلة جواز البقاء و یکون من اللغو الظاهرة و تحصیل للحاصل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۲

الثانی: استلزام ذلک أخذ الحکم فی موضوع نفسه و هو محال.

و ذلک لان جواز البقاء حکم، فان شملت فتوی الحی بجواز البقاء لنفس جواز البقاء علی فتوی المیت بجوازه یستلزم أخذ الحکم- و هو جواز البقاء- فی موضوع نفس الجواز.

و لکن یمکن التخلص عن الأمرین

اما عن حدیث اللغویة و لزوم تحصیل الحاصل فبفرض اختلاف نظر المیت و الحی فیما هو الموضوع للحکم بجواز البقاء و کانت دائرة موضوعه بنظر الحی أضیق منها عند المیت.

و ذلک لما عرفت ان دائرة موضوع مسئلة جواز البقاء مختلف فیها فبعض یری جواز البقاء فی خصوص المسائل التی عمل بها و بعض یری اعتبار تعلم الفتوی و استحضارها و ان لم یعمل بعد، و بعض یری کفایة التعلم و الالتزام لکن بشرط العمل فی بعضها، الی غیر ذلک من الأقوال.

فإن کان موضوع جواز البقاء عند الحی مثلا مشروطا بما إذا عمل بالفتوی حال حیات المفتی و لکن کان موضوع البقاء عند المیت مجرد الالتزام بالعمل و ان لم یعمل بعد، فحیث ان فتاوی المیت قد صارت حجة شرعیة بفتوی الحی بجواز البقاء- کما هو الشأن بالنسبة إلی سائر فتاویه بالنسبة إلی الأحکام- فکأنه حیّ لم یمت فتصیر فتوی المیت بجواز البقاء بالإضافة الی من التزم فتاواه للعمل و ان لم یعمل حجة.

فتحصل انه لا یلزم من شمول جواز البقاء لنفس البقاء محذور اللغویة و کونه تحصیلا للحاصل و لکن لا بد و ان یکون المکلف

واجدا لشرطیة العمل بفتوی المیت فی مسئلة جواز البقاء، و ذلک بان یکون قد عمل بها حال حیاة المجتهد المیت- کما إذا قلده فی تلک المسئلة و بقی علی تقلید مجتهد ثالث من الأموات فی المسائل التی التزم بها للعمل و لم یعمل بعده و ثمرتها جواز البقاء علی تقلید المیت حتی فیما

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۴۳

....

لم یعمل به من المسائل و انما التزم بالعمل بهذا.

و اما التخلص عن أخذ الحکم فی موضوع نفسه فواضح لأنه بفتوی الحی بجواز البقاء صارت فتاوی المیت حجة شرعیة و من جملة فتاویه جواز البقاء، و أثر حجیة ذلک جواز البقاء علی تقلیده حتی فیما لم یعمل به من المسائل فهناک أحکام علی موضوعاتها الثلاثة:

۱- فتوی الحی بجواز البقاء.

۲- فتوی المیت بجواز البقاء.

۳- حکم موضوعات المسائل من وجوب السورة فی الصلاة، و نجاسة عرق الجنب من الحرام الی غیر ذلک.

و هذه أحکام مترتبة لأنه بثبوت حجیة فتوی الحی بجواز البقاء علی تقلید المیت تثبت حجیة فتوی المیت بالجواز، و إذا ثبتت حجیة فتواه تثبت أحکام موضوعات المسائل فلم یلزم أخذ الحکم فی موضوع شخص حکمه.

و اما إذا کانت فتوی کل من الحی و المیت وجوب البقاء

فالکلام فیه هو الذی ذکرناه فی الصورة المتقدمة إشکالا و جوابا طابق النعل بالنعل فلاحظ و تدبر.

و اما إذا أفتی الحی بوجوب البقاء، و المیت بجواز البقاء

فقال شیخنا العلامة الأنصاری.

«ان فتوی الحی بوجوب البقاء لا تشمل مسئلة البقاء بل تخص سائر المسائل للزوم التناقض علی تقدیر الشمول و هو کون فتوی المیت حجة تعیینیة؟؟؟ و حجة تخییریة و ذلک لان مقتضی فتوی الحی بوجوب البقاء علی تقلید المیت فی المسئلة حجیة قول المیت تعیینا مع ان مقتضی فتوی المیت فی المسئلة بجواز البقاء حجیة قوله تخییرا فلو فرض شمول فتوی الحی بوجوب البقاء لفتوی المیت بجواز البقاء فمقتضاه جواز الرجوع من المیت إلی الحی مع ان الحی یفتی بعدم جواز الرجوع و یعیّن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۴۴

....

البقاء و هذا مما لا یجتمعان» «۱».

و أجیب عنه کما عن بعض الأساطین دام ظله:

ان ذلک انما یلزم إذا کان موضوع الجواز عند المیت متحدا مع ما هو الموضوع لمسئلة الوجوب عند الحی، إذ علی تقدیر الاختلاف کانت دائرة موضوع الوجوب عند الحی أوسع منها لدی المیت.

و اما إذا کان موضوع الجواز عند المیت أوسع منها لدی الحی فإن کانت فتوی المیت بجواز البقاء بمجرد الالتزام و ان لم یعمل و

کـانت فتوى الحى بوجوب البقـاء مع العمـل فلاـ یلزم المحـذور المتوهم، لان فتوى الحى بوجوب البقاء قـد جعلت فتاوى المیت حجة بالنسبة الى ما عمل به المقلـد و قـد فرضـنا انه عمل بفتوى المیت بالجواز فى مسئلة البقاء، و بعـد حجیـة فتواه. فى تلک المسـئلة جاز للمقلـد کل من العـدول و البقاء فیما افتى به المجتهـد المیت حتى فیما لم یعمل به مع الالتزام به ففى المسائل التى لم یعمل بها المقلد حال حیاة المیت لم تجتمع حجتان لان کون فتوى المیت حجـة تعینیة انما هو فى خصوص المسائل التى عمل بها، و اما فیما لم یعمل بها فلیس فیها الا فتوى المیت بجواز البقاء و هى حجة تخییریة فحسب.

هذا أولا.

و ثانیا: انه لا مانع من اجتماع الحجیة التعینیة و الحجیة التخییریة فى مورد واحد لأن الحجیة التعینیة انما تثبت لفتوى المیت ببرکة فتوى الحى بوجوب البقاء بما هى فتوى المیت، و لا ینافى ذلک کونها حجة تخییریة بلحاظ ان الحجة قامت على جواز العدول بتوسط فتوى المیت بالجواز.

و هـذا نظیر ما إذا أفتى غیر الأعلم بوجوب تقلید الأعلم و الأعلم أفتى بجواز تقلید غیر الأعلم، فإن فتوى غیر الأعلم و ان لم تکن حجة بعنوان انه فتوى غیر الأعلم الا انها بعنوان ان الحجة- و هى فتوى الأعلم- قامت على حجیتها متصفة بالحجیة

---

(۱) رسالة التقلید/ ۷۰.

....

من دون ان یکون بین الحکمین اى تهـافت لأنهما بعنوانین مختلفین و هو من اجتماع عـدم الحجیـة بالعنوان الاولى و الحجیـة بالعنوان الثانوى انتهى ملخصا «۱».

حکم ما إذا أفتى الحى بجواز البقاء و المیت بوجوبه

و امـا عکس الصورة السابقـة و هى مـا إذا أفتى الحى بجواز البقـاء و افتى المیت بوجوبه فحیث ان فتوى الحى بجواز البقـاء معناهـا ان المکلف مخیر حدوثا و بقاء بین البقاء على تقلید المیت و العدول عنه فیجوز البقاء على آراء المیت کما یجوز له العدول عنه.

لنگرودى، سـید محمـد حسن مرتضوى، الـدر النضـید فى الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلـد، مؤسـسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

و لا موقف لفتوى المیت بوجوب البقاء لسقوطه عن الحجیة الفعلیة بموته و لذا یجب العدول عنه بموته إلى الحى الأعلم.

فاذا المقلد مخیر بین العدول عن المیت إلى الحى و البقاء على آرائه، و معه إذا رجع الى المیت فى مسئلة البقاء لم یجب علیه ان یبقى على تقلیده فى بقیة المسائل الفرعیة له ان یعرض عن البقاء و یعدل إلى الحى.

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۱۸۷.

[مسئلة ۱۶- حکم عمل الجاهل المقصر و القاصر]

اشارة

مسئلة ۱۶- عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل (۱) و ان کان مطابقا للواقع، و اما الجاهل القاصر أو المقصر الذی کان غافلا حین العمل و حصل منه قصد القربة، فإن کان مطابقا لفتوی المجتهد الذی قلده بعد ذلک کان صحیحا و الأحوط مع ذلک مطابقته لفتوی المجتهد الذی کان یجب علیه تقلیده حین العمل.

---

(۱) الأظهر صحة عمل الجاهل إذا طابق عمله للواقع مطلقا، قاصراً کان أو مقصرا، ملتفتا کان أو غیر ملتفت، سواء کان العمل مما یعتبر فیه قصد القربة أو لا- معاملة کانت أم لا- و عدم تمکن المقصر الملتفت من الجزم بالنیة، و عدم إمکان استناده الیه تعالی جزما، لا یضر بصحته بعد کفایة مجرد الإضافة إلیه تعالی، و هی حاصلة باحتمال تعلق التکلیف بها واقعا فیأتی بالعمل برجاء درک الواقع علی تقدیر المطابقة، و لا ینافی ذلک ترک باقی المحتملات بدواع آخر کما لا یخفی، هذا إذا أحرز مطابقة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۸

....

العمل المأتی به للواقع علما، و لکنه لا یتفق للعامی إلا نادرا کما فی الیقینیات و المسائل الواضحة، و لکن مطابقته لما یکون بحکم الواقع- و هو فتوی من یجب علیه تقلیده- غیر عزیز. و لا وقع للإشکال فی الصحة فیما إذا طابق رأی من یجب علیه تقلیده و کان من یجب تقلیده حین العمل هو الذی یجب علیه تقلیده فعلا، و کذا إذا کان غیره و لکن کانت فتواه موافقة له، و انما الإشکال فیما إذا طابق عمله لأحدهما دون الأخر فهل المیزان مطابقة عمله لمن کان یجب علیه تقلیده حال العمل، أو فعلا، أو یکفی مطابقته لأیهما، أو لا بد من مطابقته لهما فیحکم بالبطلان فی المفروض وجوه و القول الأول أشبه شیء بتقلید المیت ابتداء لسقوط فتوی المجتهد السابق عن الحجیة بموته قبله و الا لما صح تقلید المجتهد الثانی، و لا یصلح فعلا للاستناد الیه، و الأشبه بالقواعد مطابقته لفتوی من یجب علیه تقلیده فعلا، و رأیه و ان لم یکن حجة فی ظرف العمل الا انه بعد اتصافه بالحجة یکون مفاده حکم کلی الهی یعم جمیع الأزمنة فیستکشف به بطلان الأعمال التی لا تطابقها، و لم تکن مستندة الی الحجة، و مقتضاه لزوم الإعادة، أو القضاء، و بما ذکرنا یظهر ضعف الوجهین الآخرین، و لا یخفی ان الصحة حسب ما فصلناه لا ینافی استحقاق عقاب الجاهل المقصر المتهاون لحرمات اللّه غیر المبالی بمخالفته للواقع أو ما هو بحکمه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۴۹

....

حکم عمل الجاهل المقصر و القاصر أقول: تقدم منه قدس فی المسألة السابعة: ان عمل العامی بلا تقلید، و لا احتیاط باطل.

توهم منافاة ما فی هذا المسئلة مع ما فی المسئلة السابعة و دفعه

ربما یتوهم ان المسئلتین ترتضعان من ثدی واحد و ان ما ذکره قدس هنا تفصیل ما أجمله هناک، و لذا تری بعض المحشین یعلق ما هو نظره الشریف فی إحدی المسئلتین، و یحیل المراجع فیها الی المسألة الأخری.

و لکن یبعد ذلک: لأنه من البعید جدا ذکر مسئلة واحدة فی محلین من باب واحد لم یفصل بینهما أکثر من صفحة واحدة.

لبطلان العمل معنیان

فالمراد بالبطلان فی المسئلة السابعة لیس البطلان رأسا حتی لو انکشف الحال و ظهر مطابقة عمله للواقع أو ما هو بحکمه حتی یجب الإعادة بعد انکشاف الحال بل المراد هو البطلان بنظر العقل بمعنی عدم جواز الاکتفاء بعمله ما لم ینکشف مطابقة عمله للواقع أو ما بحکمه قضاء لقاعدة الاشتغال الیقینی المقتضیة للبراءة الیقینیة و لا یکاد یحصل الأمن من العقاب ما دام الجهل بالواقع أو ما بحکمه باقیا فاذا انکشفت مطابقة عمله لأحدهما فلا یحتاج إلی الإعادة أو القضاء.

و اما ما أفاده فی هذه المسئلة فهو لبیان حکم أقسام الجهل بالحکم بلحاظ مطابقة العمل المأتی به للواقع أو ما بحکمه و عدم مطابقته لشیء منهما.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج١، ص: ٣٥٠

الفرق بین الجاهل المقصر و القاصر

و ذلک لان الجاهل بالحکم الاتی بعمل اما یکون مقصرا، و المراد به من لم یتعلم الحکم و الوظیفة تهاونا، أو قاصراً، و المراد به من یقصر درکه عن معرفة الحکم

الأنحاء المتصورة لعمل الجاهل المقصر

و الجاهل المقصر اما یکون ملتفتا حین العمل، أو یکون غافلا عند ذاک، و علی کل العمل المأتی به تارة یکون مطابقا للواقع، و اخری یکون مطابقا لفتوی من یجب علیه تقلیده حین العمل، و ثالثة یکون مطابقا لفتوی من یجب علیه تقلیده بعد ذلک.

و علی ای حال یقع الکلام طورا فی استحقاق الجاهل بقسمیه للعقاب إذا لم یکن اعماله مطابقة للواقع، أو ما بحکمه، أو مطلقا و ان کان مطابقة لهما، أو فیه تفصیل بین المقصر و القاصر و اخری فی صحة إعمال الجاهل بقسمیه و بطلانه.

حکم الجاهل بقسمیه من حیث استحقاق العقاب و عدمه

فنقول: لا ینبغی الإشکال فی ان الجاهل القاصر لقصوره و قلة باعه و درکه و استعداده لا یستحق العقاب علی شیء من اعماله سواء کانت مطابقة للواقع أم مخالفة له.

و بحکمه من استند إلی أمارة شرعیة أو فتوی من یجوز تقلیده و کانتا مخالفتین للواقع لاستناده فی اعماله إلی الحجة الشرعیة و هذا واضح.

و اما الجاهل المقصر فحیث انه تهاون فی أمر المولی و قصّر فی الفحص و السؤال مع تنجز الواقعیات علیه فی حقه فاذا خالف عمله للواقع أو ما بحکمه فیستحق العقاب و هو واضح.

بل قد یقال بإمکان الالتزام باستحقاق العقاب و لو وافق عمله للواقع، أو ما بحکمه إذا کان ملتفتا حال العمل لأنه مع الالتفات و احتمال صحة الفعل و فساده إذا اتی بالعمل غیر مبال بمخالفته للواقع لکان مصداقا للتجری القبیح و بذلک یستحق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج١، ص: ٣٥١

....

العقاب علی عمله و ان کان مطابقا للواقع.

صحة عمل الجاهل بقسمیه إذا طابق عمله للواقع

و اما حکم عمل الجاهل من حیث الصحة و الفساد فلا بد و ان یفرض فی أفعال یترتب علی صحتها و فسادها اثر عملی بالإضافة إلی زمانی الحال و الاستقبال.

کما إذا اتی بالعبادة جاهلا بحکمها فی أول وقتها و التفت الی حکمها فی أثناء الوقت أو خارجه حیث یترتب الإعادة، أو القضاء علی بطلانها و عدمهما علی صحتها.

و کذلک بالنسبة إلی المعاملة بالمعنی الأخص کما إذا أوقع عقد النکاح مثلا بغیر العربیة فإن قلنا بفساده فلا یحل الاستمتاعات فلا یجب الحقوق المترتبة علی الطرفین بخلاف ما إذا قلنا بالصحة فیحل الاستمتاعات و یجب علیهما الحقوق.

و کذا الأمر فی المعاملة بالمعنی الأعم فإنه إذا غسل المتنجس بالبول مرة واحدة فی الماء الکثیر فان قلنا باعتبار التعدد فی طهارة الثوب المتنجس بالبول- و لو کان الماء کثیرا- یکون الثوب متنجسا بعد و یجب غسل ملاقیه إذا لاقاه مع الرطوبة و ان لم نقل باعتبار التعدد فی الغسل فی الماء الکثیر فلا یجب ذلک.

إذا عرفت ذلک فنقول: إذا اتی الجاهل القاصر أو المقصر الغافل حین العمل بل الملتفت عند ذاک بعمل و کان مطابقا للواقع فلا وجه للحکم بالبطلان و ذلک لأنه لیس الاجتهاد أو التقلید شرطا لصحة عمل توصلی أو معاملی أو عبادی بل لأجل کونه طریقا لامتثال الأحکام الواقعیة.

فاذا اتی المکلف بعمل من دون معرفة اجزائه و شرائطه باجتهاد أو تقلید و اتفق مطابقة عمله للواقع یترتب علیه آثار الصحة.

اما فی التوصلیات فواضح لأنه لا یعتبر فی الأمر التوصلی غیر کون المأتی به مطابقا للواقع قصد أم لم یقصد، ففی تطهیر الثوب المتنجس مثلا إذا غسل بالماء مرتین مثلا تحصل الطهارة للثوب کان الآتی به قاصراً أو مقصرا بل غیر قاصد أصلا

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۵۲

....

و کذا فی المعاملات فیترتب علیها ما هو المترتب من صحة المعاملة ان کان المأتی بها واجدة لما اعتبر فیها واقعا و هو واضح.

و اما فی العبادات فکذلک أیضا لأنه لا فرق بین العمل العبادی و العمل التوصلی الا انه یعتبر فی العبادی زائدا علی إتیانها حسب ما قرر فی الشریعة إضافتها إلیه تعالی و من الواضح إمکان صدوره من الجاهل بأقسامه.

اما القاصر، و کذا المقصر غیر الملتفت فواضح لإمکان قصد القربة منهما و استناد العمل العبادی إلیه تعالی.

و کذا المقصر الملتفت حال العمل.

نعم الملتفت حال العمل لا یمکنه الجزم بکون المأتی به مأمورا به و لا یمکنه استناده الیه تعالی جزما الا بالتشریع المحرم.

عدم اعتبار الجزم بالنیة فی صحة العبادة و دفع ما ینافیه

و قد أشرنا عدم اعتبار الجزم بالنیة فی صحة العبادة لأن غایة ما یعتبر فی صحتها إضافتها و استنادها الیه تعالی بنحو، و من الواضح ان الجاهل المقصر الملتفت یمکن اضافة عمله و استناده الیه تعالی برجاء امره فبعد مطابقة المأتی بها للواقع یکفی فی صحتها و امتثالها و سقوط أمرها.

و بالجملة لا دلیل علی اعتبار الجزم بالنیة فی صحة العبادة بل یکفی فیها مجرد الإضافة إلیه تعالی، و هی حاصلة باحتمال تعلق التکلیف بها واقعا فیأتی بالعمل برجاء درک الواقع علی تقدیر المطابقة و لا یتأتی ذلک ترک باقی المحتملات لدواع أخر، و قد اوعزنا فی مسئلة جواز الاحتیاط مع التمکن من الامتثال التفصیلی ما له نفع للمقام.

و توهم ان ما ذکرنا ینافی ما حکاه شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) عن المشهور بل ما حکی عن السید الرضی فی مسئلة الجاهل بحکم القصر الإجماع علی بطلان صلاة من صلی صلاة لا یعلم أحکامها، و عن أخیه السید المرتضی تقریره علی هذه

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۵۳

....

الدعوی «۱».

مدفوع أولا: بأنه إجماع منقول لم نقل باعتباره.

و ثانیا: بأنه لم یحرز کونه إجماعا تعبدیا کاشفا عن رأی المعصوم علیه السّلام لاحتمال ان یکون مستند المجمعین بعض الاعتبارات التی یذکر فی المقام من اعتبار الجزم بالنیة فی العبادة، أو عدم تمشی قصد القربة من الجاهل الملتفت حال العمل الی غیر ذلک.

و ثالثا: کما أفید «یحتمل ان یکون مراد المجمعین بذلک»، البطلان العقلی بمعنی عدم الاکتفاء بالصلاة ما لم یحرز مطابقتها لحجة معتبرة» «۲».

و لکن یبعد ارادة ذلک لعدم اختصاص البطلان العقلی بالعبادة و الصلاة بل کما أشرنا سار فی جمیع الأعمال من غیر فرق بین العبادیات، و المعاملیات و التوصلیات

ذکر و تعقیب

ربما یحکی عن شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) فی موضعین من الرسائل ما یستفاد منه عدم الصحة فی المفروض.

الأول: ما أفاده فی الشبهة الوجوبیة و هو ان من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصدا لامتثاله الأعلی تقدیر مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا و هذا غیر کاف فی العبادات المعلوم وقوع التعبد بها.

و بالجملة الاقتصار علی بعض المحتملات مع البناء علی عدم الإتیان بسائر المحتملات یدل علی ان الباعث له لیس أمر المولی و إرادته و الا لأثر فی سائر المحتملات.

الثانی: ما ذکره فی خاتمة الأصول فی مسئلة العمل قبل الفحص من عدم تحقق نیة القربة لأن الشاک فی کون المأتی به موافقا للمأمور به کیف یتقرب به و لکن یمکن دفع ما أفاده أولا: بأنه من الممکن ان یکون الاقتصار علی

---

(۱) رسالة التقلید/ ۴۷.

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۰۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۵۴

....

بعض المحتملات لأجل ضعف الایمان فی امتثال أوامر اللّه، فیکف عن إتیان جمیع المحتملات بمجرد طرو المشقة و بعض الاعذار غیر الموجهة، کما انه قد یوجب ذلک ترک العمل الواجب بالمرة، کما ان من له ایمان قوی یأتی بتمام المحتملات و ان بلغ ما بلغ،

کما ان بینهما متوسطات، فعدم إتیان جمیع المحتملات لیس لعدم ارادة الامتثال کیف؟! و هو بحسب الفرض بصدد إتیان امره تعالی، و منبعث عن بعثه.

و بالجملة ربما یکون المکلف لضعف ایمانه خائفا من المخالفة القطعیة لأوامره تعالی و لا یخاف من المخالفة الاحتمالیة فعند الإتیان ببعض المحتملات تکون مخالفته لأوامره احتمالیا.

و بما ذکرنا یظهر ضعف ما افاده ثانیا: مع انه لم یأت (قدس سره) وجها لمدعاه الا الاستعجاب و لعله لا وجه له، لان لاحتمال کون المأتی به مأمورا به کالعلم بذلک تأثیر فی داعویة الأمر الواقعی فتدبر.

فتحصل مما ذکرنا صحة إعمال الجاهل قاصراً کان أو مقصرا ملتفتا کان أو غیر ملتفت إذا طابق عمله للواقع.

فلا یمکن المساعدة علی ما هو المترائی من المتن من بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت مطلقا عبادة کانت أو غیرها.

فیمکن ان یقال ان الماتن (قدس سره) لا یقول بذلک مطلقا بل یرید بقرینة قوله فی المقصر غیر الملتفت:- و حصل منه قصد القربة- بطلان خصوص الأعمال العبادی من المقصر الملتفت، وجه البطلان عنده (قدس سره) بقرینة المقابلة عدم تمشی قصد القربة منه فی عباداته، و یمکنه ذلک عند عدم الالتفات.

و قد أشرنا عدم تمامیته لتمشی قصد القربة منه و صحة اضافة العمل الیه تعالی و لا فرق بینه و بین الجاهل غیر الملتفت إلا فی عدم تمشی الجزم بالنیة منه و تمشیه من غیر الملتفت و قد أشرنا عدم اعتبار الجزم بالنیة فی صحة العبادة و ان الإتیان بها برجاء المطلوبیة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ١، ص: ٣٥٥

....

إذا کانت مطابقة للواقع یکفی فی سقوط أمرها و امتثالها.

و لا یخفی ان ما ذکرنا کله لا ینافی حکم العقل بان عمل الجاهل محکوم بالبطلان فی مرحلة الظاهر ما لم ینکشف مطابقته للواقع- بلحاظ ان الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة و لا یری العقل الاکتفاء بذلک فی مرحلة الظاهر و یرتفع إذا انکشفت مطابقة ما اتی به للواقع.

فتوی المجتهد الذی یجب تقلیده بحکم الواقع

هذا کله إذا انکشف و أحرز علما مطابقة العمل المأتی به للواقع و لکنه لا یتفق ذلک للعامی إلا نادرا کما فی الضروریات و القطعیات و المسائل الواضحة و هی قلیلة جدا.

نعم انکشاف مطابقة عمله لما یکون بحکم الواقع- اعنی فتوی المجتهد الذی یصح تقلیده- فغیر عزیز فلا بد من عطف عنان البحث حوله فنقول:

تارة یکون المجتهد الذی کان یجب علی العامی تقلیده حین العمل هو الذی یجب علیه تقلیده بعد ذلک.

و اخری یکون غیره، و علی الثانی اما تکون فتاواهما متوافقتین، أو متخالفتین ففی الصورة الأولی تکون فتوی المجتهد بحکم الواقع فی حقه فمع مطابقة عمله لها لا وقع للإشکال فی صحته، و کذا فیما إذا تعدد الفقیهان و کانا متفقین فی الفتوی کما لا إشکال فی فساد عمله، و وجوب إعادته إذا کان مخالفا لکلتی الفتویین.

و انما الاشکال و الکلام فیما إذا کان عمله مطابقا لفتوی أحدهما و مخالفا للآخر فهل المیزان فی الصحة مطابقة عمله لفتوی من کان یجب تقلیده حال المراجعة، أو یکفی مطابقته لفتوی أحدهما، أو لا بد من مطابقة العمل لفتوی کلیهما فیحکم بالبطلان فی الفرض؟ وجوه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۵۶

مناط کون صحة العمل فتوی من کان یجب تقلیده حین العمل و دفعه

علق أستادنا العلامة البروجردی (قدس سره) علی المتن بما نصه: مناط صحة عمل الجاهل قاصراً کان أو مقصرا عبادة کان العمل أو غیرها هو وقوعه مطابقا للواقع أو لفتوی من کان یجب علیه تقلیده حین العمل نعم یکفی فی إحراز الواقع فتوی من یجب علیه تقلیده فعلا اه.

قلت: ما افاده (قدس سره) مبنی علی اجزاء الحکم الظاهری عن الواقع و سیجیء التعرض لمقالة ففتوی المجتهد الذی کان یجب علیه تقلیده حال العمل هی الحجة فی حقه فی ذلک الحال و فتاواه منجزة علم بها المقلد و استند إلیها حال العمل أو لا هذا.

و لکن فیه انه کما قرر فی محله و سیجیء بعض الکلام فیه هو ان القول بالإجزاء انما یتم علی القول بالسببیّة فی الطرق و الأمارات و اما علی القول بالطریقیّة کما هو الحق فی اعتبار الأمارات مقتضاه عدم الاجزاء لان الأحکام الواقعیة فعلی فی حق کل أحد لا یتغیر عما هو علیه بتغیر الفتاوی و قیام الأمارات علی خلافها، و حیث لم یستند الجاهل حال العمل بفتوی من یجب علیه تقلیده، فلا یترتب علی فتواه بصحة ذلک العمل أو فساده اثر بالإضافة إلی المکلف عند الشک فی وجوب الإعادة أو القضاء لأنها قد سقطت عن الحجیة بموت المجتهد حال المراجعة، و واضح ان الفتوی غیر المتصفة بالحجیة الفعلیة لا یترتب علیها اثر بوجه فالمتعین فی حقه الرجوع الی من یجب علیه تقلیده فی ظرف الرجوع.

و بالجملة بعد ثبوت الأحکام الواقعیة و تنجزها لا بد للجاهل من الخروج عن عهدة التکالیف من مؤمّن و حیث لم یستند الی من کان یجب علیه تقلیده حال العمل الی ان مات و سقط عن دائرة الحجیة فاعماله غیر مستندة بالحجة.

و نحن و ان نقول بعدم الاجزاء فی صورة الاستناد أیضا الا انه یمکن الاحتجاج علی عدم الإعادة و القضاء فی صورة الاستناد و لعله القدر المتیقن من الإجماع علی

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۵۷

....

تقدیر ثبوته، أو یقال ان مقتضی قاعدة لا تعاد فی باب الصلاة «۱» عدم إعادتها فی غیر الخمسة المستثناة إذا أخل بشیء منها بنحو من الأنحاء غیر صورة العمد.

و القول بحجیة فتوی من کان یجب علیه تقلیده حال العمل فی الفرض أشبه شیء بتقلید المیت ابتداء و قد عرفت بطلانه.

مناط صحة عمل الجاهل مطابقته لفتوی من یجب تقلیده حال المراجعة

و فتوی المجتهد الذی یجب المراجعة الیه و ان لم تکن حجة فی ظرف العمل- اما لعدم وجوده أو لعدم استجماعه الشرائط المعتبرة فی مرجع الفتوی- و انما صارت حجة بعد موت المجتهد، أو فقدانه لشرط المرجعیة الا انه بعد ما اتصفت بالحجیة الفعلیة یکون مفادها حکم کلی إلهی لا یختص بوقت دون وقت بل یعم الأزمنة الثلاثة- الماضی و الحال و الاستقبال- فبالفتوی المتأخرة الحادثة حجیتها یستکشف بطلان الأعمال السابقة فی ظرف الصدور و مقتضاه لزوم الإعادة أو القضاء.

و الحاصل ان وجوب إعادة الأعمال السابقة و عدمه من المسائل التی یجب الرجوع الی المجتهد الذی تتصف فتواه بالحجیة، و لیس هو الا المجتهد الفعلی لسقوط فتاوی المجتهد السابق فی ظرف العمل عن الحجیة بالموت أو زوال الصفة المعتبرة و لو لا سقوط فتاواه

لما صح تقليد المجتهد الحاضر.

و بما ذكرنا كله ظهر حال سائر الأقوال فى المسألة فلا يحتاج الى تعرضها و ذكر الخلل فيها فتدبر و اغتنم.

---

(١) و هى مفاد صحيحة زرارة المتقدم ذكرها فى/ ٢٦٨.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣٥٩

[مسألة ١٧- المراد من الأعلم]

اشارة

مسألة ١٧- المراد من الأعلم من يكون اعرف (١) بالقواعد و المدارك للمسئلة، و أكثر اطلاعا لنظائرها و للأخبار، و أجود فهما للأخبار، و الحاصل ان يكون أجود استنباطا، و المرجع فى تعيينه أهل الخبرة و الاستنباط (٢).

---

(١) و الحقيق ان يقال: كما أفيد ان المراد بالأعلم من يكون أقوى استنباطا من غيره فى معرفة الكبريات و القواعد، و أحسن سليقة فى تطبيقها على مصاديقها، كما هو المراد به فى سائر الصناعات، و لا يبعد ان يكون مراده (قدس سره) بما فى المتن: تعريف الأعلم بما يكون من آثاره لا نفسه و اللّه العالم.

(٢) لا تنحصر معرفة الأعلمية بالمجتهد كما سيجىء منه (قدس سره) بل ربما تحصل لمن كان من أهل الخبرة و الدراية، و ليعلم ان معرفة الأعلمية المطلقة و لو للمجتهد لا يكاد يحصل الا بعد تحمل المشاق و السفر الى مظان وجود المجتهدين، و إتعاب النفس بعد إسقاط الأهواء النفسانية بالنظر الدقيق فى آرائهم، و الحضور فى مباحثاتهم الى غير ذلك فدون إثبات الأعلمية المطلقة غالبا تخرص بالغيب، كما لعله واضح لمن كان له قلب، أو القى السمع، و هو شهيد.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٣٦٠

....

أقول: توضيح المسألة يستدعى البحث فى مقامين الأول فى المراد بالأعلم و الثانى فى المرجع فى تعيينه.

المقام الأول المعانى المتصورة لمعنى الأعلم

اشارة

يحتمل بدوا ان يكون المراد بالأعلم أحد هذه المعانى.

الأول: ان يكون المراد بالأعلم: أكثر معلوما بحيث يشترك الأعلم مع غيره فى العلم بعدة مسائل و يترجح عليه فى العلم بمسائل آخر، مثلا يشتركان فى استنباط الأحكام فى باب العبادات و يختص أحدهما باستنباط أحكام المعاملات.

و الى هذا المعنى يشير ما يقال: ان المراد بالأعلمية من يكون أكثر إحاطة بالفروع و التضلع بكلمات الأصحاب و أقوالهم كما إذا تمكن من الجواب عن أية مسألة ترد عليه و لو من الفروع التى لا يبتلى بها الا قادرا، و لا يتحقق فى الخارج أصلا، مع التضلع على أقوالها و موارد التعرض للمسألة فى كلماتهم.

و فيه: أن الملحوظ فى العالم و الأعلم انما هو فى موضوع واحد فيقال زيد عالم بباب العبادات مثلا و عمرو اعلم بها من زيد، و اما فى

المفروض فزید غیر عالم بباب المعاملات فلا یصح ان یقال ان عمرا اعلم من زید، ضرورة أنها متساویان فی العلم بباب العبادات و فی باب المعاملات یکون أحدهما عالم و الأخر لیس بعالم و ان شئت قلت کما أفید الظاهر ان هذا المعنی و ان کان أقرب الی معنی التفضیل المدلول علیه لهیئة (أفعل) الا ان الظاهر کونه غیر مراد القائلین بوجوب

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۱

....

تقلید الأعلم و لا یقتضیه الدلیل المتقدم علیه «۱».

الثانی: ان یکون المراد بالأعلم: أقوی و أشد علما بحسب مراتب الانکشاف بحیث یکون الجازم بحکم من دلیله مقدما علی المطمئن به، و هو علی الظان به.

و فیه: ان الاجتهاد کما أشرنا یدور مدار قیام الحجة علی الحکم و عدمه سواء انکشف بها الحکم الشرعی جزما، أو ظنا أو لم ینکشف و قد أشرنا فی تقدیم قول الأعلم عند المناقشة فی ان الاقربیة لا کبری لها، و لا صغری، بعض ما ینتفع به للمقام فلاحظ.

و بالجملة لم یکن الأمر فی باب الاجتهاد دائرا مدار شدة الانکشاف و ضعفه بل المدار علی قیام الحجة و عدمه.

الثالث: ان یکون المراد بالأعلم: من یکون أقوی مبنی من غیره بحیث لا یزول اعتقاده بتشکیک المشککین فی قبال من یمکن التشکیک فی مبناه و أخذ المبنی منه.

و فیه: انه کما أشرنا لم یکن الأمر فی باب الاجتهاد یدور مدار قوة المبنی و عدم إمکان زواله بالتشکیک، و انما تدور مدار قیام الحجة و عدمه، و من الواضح ان مجرد قوة المبنی مع عدم الإحاطة بجهات أخر للمسئلة لا تکفی فی الأعلمیة فی الوظیفة الرابع: ما ذکره الماتن بعد قوله: و الحاصل ان یکون أجود استنباطا. و مال إلیه العلامة الخوانساری دام ظله قال ان هذا التفسیر للأعلم أولی.

و لکن فی تعلیقة العلامة الشاهرودی: ان تصویر الأعلم بهذا المعنی مشکل و تمییزه أشکل فلا یقاس بالصناعات نعم علی التفاسیر الأخر لا إشکال فی تفسیره و تمییزه. فتأمل.

الخامس: ما یترای من عبارة المتن و حاصله ان یکون المراد بالأعلمیة من کان واجدا لهذه الأمور:

۱- اعرف بالقواعد و المدارک للمسئلة.

---

(۱) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۳۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۲

....

۲- و أکثر اطلاعا لنظائرها و أشباهها.

۳- و أکثر اطلاعا للأخبار فی المسئلة.

۴- و أجود فهما للأخبار.

و فیه: انه عرفت مما ذکرنا فی المعانی الثلاثة عدم دخالة بعض منها فیما هو الملاک فی الأعلمیة فما ظنک بضم بعضها ببعض.

و لعله یبعد ان یکون مراد المصنف (قدس سره) أیضا ذلک بل مراده تعریف الأعلم بما هو أثره فیکون المراد من الأعلم من تکون ملکته أشد و أقوی من ملکات غیره، و تلک الأمور من آثار الأشدیّة.

و بالجملة الأمور المذکورة طرق معرفة الأعلمیة لأنفسها فنسئل من جنابه و من یقول بمقاله ما المراد بأشدّیة الملکة و اقوائیتها؟ فإن

أراد بالأقوائية و الأشدية بحسب مراتب الانكشاف فقد عرفت حاله مما ذكرناه فى المعنى الثانى للأعلم، و ان أراد الأقوى مبنى بحيث لا يزول اعتقاده بتشكيك المشككين فقد عرفت حاله مما ذكرناه فى المعنى الثالث فلاحظ و تأمل.

السادس: ان يكون أشد اقتدارا فى القواعد و الكبريات اعنى المبادى التى تستنتج الأحكام منها كما إذا كان المجتهد فى المطالب الأصولية و بعض المبادى أقوى من غيره.

و فيه: ان مجرد ذلك لا- يكفى ما لم ينضم اليه حسن السليقة فى تطبيق الكبريات على صغرياتها كما سنشير اليه عن قريب لأنه رب شخص له اقتدار شديد بالكبريات الا انه ضعيف فى تطبيقها على الصغريات.

المعنى اللائق لمفهوم الأعلم

و الذى ينبغى ان يقال فى معناه كما أفيد: انه لم يرد فى آية و لا رواية معتبرة لفظة الأعلم ليلاحظ ان المتفاهم من لفظتها بلحاظ هيئة التفضيل ماذا؟ بل الحكم بلزوم تقليد الأعلم انما هو لبناء العقلاء، أو حكم العقل من باب قاعدة الاشتغال،

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۶۳

....

فيكون وزان الأعلم فى الفقه حال الأعلم فى بقية العلوم، و من الواضح ان الأعلم فى سائر العلوم هو الذى يكون أقوى استنباطا من غيره فى معرفة الكبريات و قواعدها و أحسن سليقة فى تطبيقها على مصاديقها.

ضرورة ان مجرد الأقوائية فى معرفة الكبريات و القواعد لا يكفى فى ذلك بل لا بد مع ذلك ان يكون اعرف بتطبيق تلك الكبريات و القواعد على مصاديقها.

فاذا كانت الأعلمية؟؟؟ فى سائر العلوم عبارة عما ذكر فنقول بذلك فى الفقه أيضا فيكون المراد بالأعلمية ما يكون أقوى و أدق فى استنباط الكبريات الفقهية، و امتن استنتاجا للاحكام عن مباديها، و أدلتها، و أحسن من حيث تطبيقها على صغرياتها و مجرد الأشدية فى معرفة الكبريات لا ينفع ما لم ينضم إليها حسن السليقة فى تطبيق الكبريات على صغرياتها.

الا- ترى ان الطبيب الأعلم ليس هو مجرد من كان أقوى معرفة بقواعد كلية الطب، أو كان أكثر اطلاعا على أقوال الأطباء و أنواع الأمراض، و طرق معالجتها و ادويتها ما لم ينضم إليها حسن تطبيق تلك الكبريات على مصاديقها «۱».

المقام الثانى فى المرجع فى تعيين معنى الأعلم

اشارة

ربما يتوهم ان تفسير الأعلمية بالاجودية فى مقام الاستنباط، أو المعنى الذى ذكرنا، أو بغيرهما يكون امرا غير محسوس لا طريق الى معرفته و تعينه و الشهادة عليه كما هو الشأن فى سائر الأمور غير المحسوسة، و لا بد فى الشهادة ان تكون محسوسة مشاهدة لقوله صلّى اللّه عليه و آله: لمثل هذه (مشيرا الى الشمس) أشهد أو دع «۲».

و لكن فيه: ان الأمر غير المحسوس إذا كان له طريق أو طرق محسوسة يمكن نيله و معرفته و يصح الشهادة له أو عليه، فكما يمكن معرفة شجاعة الرجل، و سخاوته،

---

(۱) الدروس ج/ ۱۱۰. و التنقيح ج ۱/ ۲۰۲.

(۲) باب ۲۰ من أبواب الشهادات ح/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۴

....

و عدالته الی غیر ذلک من الصفات و الملکات النفسانیة بالآثار و العلامات الظاهرة المحسوسة الموجبة لصیرورة تلک الأمور کالمحسوس فکذلک الأمر فی المقام فإن حقیقة القوة القدسیة التی یعبر عنها بأنها نور یقذفه اللّه فی قلب من یشاء و ان لم تکن محسوسة الا انه یمکن التیل بها بواسطة الآثار اللائحة و الأمارات الواضحة، و لعل درک اجتهاد المجتهد، و واجدیته لملکة الاجتهاد غیر خفی علی من زاوله، و باحثه فی غیر واحد من المسائل، و بعد معرفته و واجدیته لملکة الاجتهاد إذا قایسه مع غیره من المجتهدین مرة بعد أخری و کرة بعد کرة یقرب له معرفة الأعلمیة کما لا یخفی.

و قد تحصل معرفته بکثرة الاطلاع علی خصوصیات المسائل و قد تکون کثرة الاطلاع علی المبانی و جودة الفهم من الاخبار مطابقة و التزاما الی غیر ذلک من الأمور مورثه لمعرفتها و یدرکها الخبیر و ان لم یمکنه بیانها و لعله مما یدرک و لا یوصف.

و لکن لا بد و ان یعلم ان حصول معرفة ذلک لیس سهلا قریبا بل لا بد من إتعاب النفس و الممارسة التامة و الدقة الشدیدة، و تخلیة النفس عن الأهواء النفسانیة التی لا تخلو منه الا الأوحدی من طلبة العلم، و تحمل المشاق فی السفر الی البلدان و لا أقل إلی مظان وجود المجتهدین و الحوازات العلمیة و مطالعة ما صدر عن أقلامهم الشریفة ان کانت لهم تألیف و تصانیف، أو ما صدر عن مقرری ابحاثهم، الی غیر ذلک.

و الا فالحکم باعلمیة شخص بمجرد حضور بحثه أو مطالعة آثاره و مقایسته مع فقیه، و مجتهد واحد، أو اثنین أو ثلاث، أو ما یقرب من ذلک فی محل أو محلین فأمر عصیر بل لعله یمکن ان یقال دون إثباته خرط القتاة، عصمنا اللّه و إیاکم من الزلل و التقول بما لا یعلم و لعل ما ذکرناه واضح لمن کان له قلب أو القی السمع و هو شهید.

لا یختص تشخیص الأعلم بالمجتهد

ثم انه بعد الفراغ عن معرفة مفهوم الأعلم، و إمکان معرفة الأعلم فی الخارج یقع الکلام فی المرجع فی تعیینه فهل یخص ذلک بالمجتهد أو یعم غیره وجهان بل قولان.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۶۵

....

یظهر الأول من الماتن (قدس سره) فی هذه المسئلة حیث قال: و المرجع فی تعیینه أهل الخبرة و الاستنباط، کما یظهر الثانی من العلامة القمی (قدس سره) حیث علق علی المتن بأنه لا تنحصر ذلک بأهل الخبرة و الاستنباط.

لا یبعد القول بعدم انحصار ذلک بالمجتهد و یصح لغیر المجتهد معرفة ذلک أیضا ان کان من الخبراء و أهل العلم، کما هو الشأن فی سائر أرباب الصنائع و الحرف فتری ان من لم یحسن الکتابة یمکنه تشخیص الخط الحسن عن غیره، و من لم یکن خطیبا بلیغا یمکنه تشخیص الخطیب البلیغ عن غیره الی غیر ذلک من الأمثلة.

و ما ذکرناه هو الظاهر مما ذکره الماتن (قدس سره) فی مسئلة العشرین حیث قال: فإنه یعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانی کما إذا کان المقلد من أهل الخبرة اه فإن الجملة الأخیرة تدل علی ان من لم یکن مجتهدا یمکنه معرفة اجتهاد المجتهد فإذا أمکنه ذلک أمکن معرفة الأعلم أیضا، و کذا إطلاق ما ذکره أخیرا فی تلک المسئلة بقوله: و کذا الأعلمیة فإنه یدل علی ان غیر المجتهد یمکنه

معرفة الأعلمیة.

و لکن و لیعلم انه کما أشرنا ان معرفة الأعلمیة للأوحدی من المجتهدین لا یخلو من صعوبة فما ظنک بغیر المجتهد فلا یکاد یحصل ذلک للاذکیاء من أهل العلم الا مع تحمل المشاق و العناء الشدید.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۶۷

[مسئلة ۱۸– تقلید المفضول]

اشارة

مسئلة ۱۸– الأحوط عدم تقلید المفضول (۱) حتی فی المسئلة التی توافق فتواه فتوی الأفضل.

---

(۱) قد أشرنا فی المسئلة الثانیة عشر الی موارد جواز تقلید المفضول، و انه فی المسئلة التی توافق فتوی الأفضل فکما یجوز تقلید کل منهما یجوز تقلیدهما معا بمعنی صحة الاستناد إلیهما فی مقام العمل.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۶۸

جواز تقلید غیر الأعلم فی المسئلة التی توافق فتواه لفتوی الأعلم

أقول: تقدم عند الکلام علی المسئلة الثانیة عشر: ان تقلید الأعلم انما یلزم إذا کانت فتواه مخالفة لفتوی غیره، و لم تکن مخالفة للاحتیاط، و إجماله عدم اقتضاء حکم العقل، و لا بناء العقلاء، أکثر من ذلک، فیجوز تقلید غیر الأعلم فیما إذا وافقت فتواه لفتوی الأعلم، بمعنی جواز الاستناد الی فتواه و تطبیق العمل علی رأیه، بل یجوز تقلید غیر الأعلم فی صورة عدم العلم بمخالفة فتواه لفتوی غیر الأعلم فیما هو محل الابتلاء.

ثمرة لتقلید غیر الأعلم فیما توافق فتواه لفتوی الأعلم

قد یقال: انه لا ثمرة لتقلید غیر الأعلم فیما إذا توافق فتواه لفتوی الأعلم لعدم دخل حیثیة الأخذ و الالتزام فی التقلید الذی هو موضوع الوجوب الشرعی، بمقتضی ما دل علی رجوع الجاهل بالوظیفة إلی العالم بها، و لا فی مقام المصححیة للعمل، و لا فی مقام المعذریة، فلا محالة یکون العمل علی طبق فتوی المعالم بعینه عملا علی طبق فتوی الأعلم لکونهما مع توافقهما من قبیل تعدد الروایة فی حکم المسئلة «۱».

و لکن یمکن ان یقال بوجود الثمرة فیما إذا مات غیر الأعلم فبناء علی جواز البقاء علی تقلید المیت یجوز البقاء علی تقلیده.

بل تظهر الثمرة فیما إذا مات الأعلم و قلنا بعدم جواز البقاء علی تقلید المیت فیتعین تقلید غیر الأعلم فتدبر.

---

(۱) نهج الهدی/ ۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۶۹

[مسئلة ۱۹– تقلید غیر المجتهد]

اشارة

مسئلة ۱۹- لا یجوز تقلید غیر المجتهد و ان کان من أهل العلم کما انه یجب علی غیر المجتهد التقلید (۱) و ان کان من أهل العلم.

---

(۱) بالوجوب العقلی التخییری بینه و بین الاحتیاط کما تقدم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۰

عدم جواز تقلید غیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ

أقول: تعرض الماتن (قدس سره) فی هذه المسئلة لفرعین.

الأول: انه لا یجوز تقلید غیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ و ذلک لاختصاص أدلة مشروعیة التقلید بالفقیه العارف بالأحکام، و الناظر فی الحلال و الحرام، و أهل الذکر الی غیر ذلک من العناوین المنطبقة علی من یکون واجدا لملکة الاستنباط و الاجتهاد فغیر المجتهد و ان کان من أهل العلم و الفضل لکن حیث لا ینطبق علیه شیء من العناوین فلا یجوز تقلیده بل یتعین علیه تقلید المجتهد ان لم یمکنه الاحتیاط و معه یتخیر بینهما.

وجوب التقلید لغیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ

الثانی: انه یجب التقلید علی غیر المجتهد و ان بلغ من العلم ما بلغ لتطابق أدلة مشروعیة التقلید، علی مشروعیة التقلید لغیر العارف بالأحکام بل تعینه علیه ان لم یمکنه الاحتیاط و الا فمخیر بینه و بین الاحتیاط لما تقدم منه قدس سره التصریح بذلک فی المسئلة الاولی، و ذکرنا وجهه فی ذیل المسئلة: ان العقل یحکم ان المکلف لا بد له فی جمیع أفعاله و تروکه ان یکون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا فاذا لم یکن مجتهدا فیجب علیه التقلید أو الاحتیاط، و ان لم یمکنه الاحتیاط فیتعین علیه التقلید.

إیقاظ

و قد ذکرنا فی ذیل المسئلة الاولی وظیفة کل من کان واجدا لملکة الاجتهاد و لم یجتهد بعد فلاحظ.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۱

[مسئلة ۲۰- طرق معرفة الاجتهاد و الأعلمیة]

اشارة

مسئلة ۲۰- یعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانی (۱) کما إذا کان المقلد من أهل الخبرة (۲) و علم باجتهاد شخص، و کذا یعرف بشهادة عدلین من أهل الخبرة (۳) إذا لم تکن معارضة بشهادة آخرین من أهل الخبرة ینفیان عنه الاجتهاد و کذا یعرف بالشیاع المفید للعلم (۴) و کذا الأعلمیة (۵) تعرف بالعلم، أو البینة غیر المعارضة، أو الشیاع المفید للعلم

---

(۱) و یلحق به الظن الاطمئنانی.

(۲) و ان لم یکن مجتهدا.

(۳) و ان لم یکن مجتهدا.

(۴) و فی عده قسیما للأول نوع تسامح لأنه حسب الفرض أحد أسباب حصول العلم، و کیف کان یلحق به الشیاع المفید للاطمئنان، و الوثوق.

(۵) حسبما علقناه فی معرفة الاجتهاد.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۲

....

طرق معرفة الاجتهاد أو الأعلمیة أقول: ظاهر العبارة بل صریحها هو ان اجتهاد المجتهد، أو أعلمیته یثبت و یعرف بأحد الطرق الثلاث:

۱- العلم الوجدانی.

۲- البینة إذا کانت من أهل الخبرة و لم تکن معارضة ببینة تنفی الاجتهاد، أو الأعلمیة.

۳- الشیاع المفید للعلم.

و فی عد الثالث قسیما للأول نوع تساهل لأنه حسب الفرض أحد أسباب حصول العلم.

و کیف کان ثبوتهما بالعلم الوجدانی واضح لان القطع عند القاطع کاشف عن الواقع و نفس الأمر بلا احتمال خلاف فیه، و هذا یکفی فی حکم العقل و العقلاء بالتنجیز، و التعذیر، و صحة الاحتجاج، و صحة الاحتجاج من الأحکام العقلائیة الثابتة للقطع نفسه بلا جعل جاعل.

و بالجملة إذا قطع بشیء فحیث ان القاطع حال قطعه لا یحتمل الخلاف بل ینکشف الواقع لدیه بزعمه و یری الواقع علی ما هو علیه، یکون ذلک موضوع احتجاج المولی علی عبده و بالعکس من دون احتیاج الی توسیط جعل تشریعی.

هذا مما لا اشکال و لا خلاف فیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۳

توهم عدم إمکان تحدید حجیة القطع ببعض المبادی و دفعه.

و لکن وقع الکلام فی إمکان تحدیده و تضییقه بلحاظ حصوله من بعض المبادی فقد یقال:

ان حجیة القطع ذاتیة لا تنالها ید الجعل إثباتا و لا نفیا و لذا قد یقال: ان مقال الأخباریین بأنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غیر الکتاب و السنة غیر معقول، کما لا یعقل ردع قطع القطاع عن قطعه الی غیر ذلک.

و لکن الذی یقتضیه حقیق النظر وفاقا لبعض المحققین (قدس سره) إمکان ذلک و للشارع تحدید حجیة القطع و تضییقه بلحاظ حصوله من بعض المبادی کأن ینهی عن العمل بالقطع الحاصل من القیاس، أو الحاصل من الجفر أو الرمل أو المنام و غیرها من الطرق غیر المتعارفة لمصالح یراها، أو لمفاسد یترتب علیها.

کلمة من الامام (ع) مع أبان فی الحکم بالقیاس

و خبر ابان بن تغلب فی مسئلة قطع أصابع المرئة المتقدم ذکره أنفا شاهد صدق علی ما ذکرنا «۱» حیث نهی الامام علیه السّلام عن العمل بالقیاس مع ان ابان کان عالما بان فی قطع أربعة أصابع المرئة یوجب أربعین من الإبل من طریق القیاس و لذا تعجب من حکم الامام علیه السّلام حیث قال بثلاثین و قال فیما قال:- و لا ینبغی صدوره من مثله- ان هذا کان یبلغنا و نحن بالعراق فنتبرء عن قائله و

نقول الذی جاء به شیطان.

و مع ذلک صاح الامام علیه السّلام فی وجهه و نهاه عن العمل بعلمه بقوله: مهلا یا ابان هذا حکم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یا أبان أخذتنی بالقیاس، و السنة إذا قیست محق الدین. فقد قطع بکلامه علیه السّلام علی الظاهر عرق القیاس من قلب ابان «۲».

و ان شئت قلت کما عن المحقق النائینی (قدس سره): «ان مرجع نهی الشارع فی الحقیقة لیس نهیا عن العمل بالعلم بل مرجعه الی التصرف فی المعلوم و الواقع

---

(۱) لاحظ / ۳۲۶.

(۲) الوسائل باب ۴۴ من أبواب دیة الأعضاء ح/ ۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۴

....

الذی أمره بید الشارع فالتصرف یرجع الی ناحیة المتعلق لا إلی ناحیة العلم و بعد الالتفات الی هذا التصرف لا یمکن ان یحصل له العلم بالحکم من طریق القیاس إذ الحکم الواقعی قید بغیر ما ادی الیه القیاس» «۱».

توجیه معقول لقول الأخباریین بعدم حجیة العلم الحاصل من غیر الکتاب و السنة

و بما ذکرنا یمکن تصحیح مقال الأخباریین، و القول بعدم اعتبار قطع القطاع الی غیر ذلک.

فلا یرد علیهم: ان مقالهم غیر معقول نعم دون إثبات مقالهم خرط القتاة فتدبر و اغتنم.

فظهر ان الحجیة من الأحکام العقلیة للقطع بلحاظ ان القاطع حال قطعه لا یحتمل الخلاف و یکون ذلک موضوع احتجاج المولی علی عبده و بالعکس من دون تطرق جعل علیها.

نعم للشارع تحدید الاحتجاج ببعض المبادی فما دام لم یحرز تحدیده و تضییقه لا ینبغی الإشکال عند العقلاء فی حجیة العلم الوجدانی فی إثبات متعلقة.

فاذن لا إشکال فی ثبوت الاجتهاد، أو الأعلمیة بالعلم الوجدانی، و حیث لا فرق بین العقلاء فی أسباب حصوله، فلا فرق بین العلم الحاصل بالاختبار، أو الشیاع أو غیرهما.

الإشکال فی حجیة الشهرة و ان حصل منها العلم و دفعه

نعم یظهر من بعض شراح المتن منع حجیة الشهرة و ان حصل منها العلم و یری حالها حال القیاس و الرمل، و الجفر، و نحو ذلک، و صرح بان الشهرات الواقعة فی طول حیاته کلها علی خلاف الواقع، و أشار الی العوامل و الأسباب المحصلة لها فقال کلها باطلة «۲».

---

(۱) مبحث حجیة القطع من فوائد الأصول/ ۶ ط. النجف الأشرف.

(۲) لاحظ معالم الزلفی/ ۳۵.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۵

....

و لکن لم یتم مـا ذکره و غایـة ما یسـتفاد مما أطنب ذکره، و أتعب نفسه عـدم صـحة الاعتماد بمجرد الشـهرة لوجود عوامل و دواعی فاسـدة فی بعضـها فالحری بنا المراقبة الکاملة فی الشـهرات و ملاحظة مبادیها و عواملها، فرب شـهرة و ان کانت لا أصل لها الا ان فی کثیر منها له أصل و مبادی صحیحة عصمنا اللّه و إیاکم من الزلل.

الظن الاطمئنانی ملحق بالعلم الوجدانی فی الحجیة

و یلحق بالعلم الوجدانی بثبوتهما الظن الاطمئنانی بهما لأنه علم عادی و حجة عقلائیة لم یردع عنها فی الشرع.

مع انه یمکن الاسـتدلال لاعتباره بما فی موثقة مسـعدة بن صدقة ففیها. الأشـیاء کلها علی هذا حتی تسـتبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة «۱».

لأن الاستبانة أعم من العلم الوجدانی و یعم الظن الاطمئنانی المتاخم للعلم کما لا یخفی فتدبر.

و بالجملـة یعبّر عن الظن الاطمئنـانی بـالعلم العادی لتـداوله بین العقلاء لقلـة حصول العلم الوجـدانی لهم فهو حجـة عنـدهم و الشارع أبقـاهم علی مـا هم علیه بـل یصـح دعوی الإمضـاء علیه ممـا دل علی تحصـیل العلم و اتّباع العلماء و نحو ذلک فان الظاهر منه ما یعم الاطمئنانی بل یعم العلم التعبـدی لا خصوص العلم الوجـدانی و الا لانسـد باب معرفـة الأحکام لعدم العلم الوجدانی لغالب الناس و لا یکاد تحصل ذلک فی أمثال المقام الا بعد عناء شدید و لزوم اعتباره یستلزم العسر و الحرج المنفیین فی الشریعة.

ثبوت الاجتهاد أو الأعلمیة بالبینة

و اما ثبوتهما بشـهادة عـدلین من أهل الخبرة- و یعبر عنها بالبینـة- و حیث انها من الأمارات الظنیـة فلا تصـلح للاحتجاج بها ما لم تقم دلیل علی اعتبارها، لما تقدم ان الأصل الأولی حرمة العمل بالظن و عدم صلوحه للاستناد الیه الا ما قام الدلیل علی اعتباره.

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب ما یکتسب به ح/ ۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۶

....

لا ـ اشـکال و لا خلاف فی حجیـة شـهادة العـدلین فی باب القضاء و فصل الخصومـة و اما فی غیر باب القضاء فقـد یناقش فی حجیتها بحیث یشـمل أمثال المقام، بل قـد یقال انه لم یثبت أن للفظـة البینة حقیقة شـرعیة، أو متشـرعة فی شـهادة العدلین، بل کلما اسـتعملت لفظـة البینـة فی الکتـاب، و السـنة فهی بمعناهـا اللغوی و هو مـا به البیـان و ما یثبت به الشـیء فینبغی الإشارة إجمالا إلی معنی البینـة و الدلیل علی اعتبارها فنقول:

معنی البینة لغة

لفظـة البینـة صـفة مشـبهة من باب یبین بیانا، و تبیانا: بمعنی اتضح و ظهر فاذا کان موضوعها مذکرا یقال هو بیّن، و إذا کان مؤنثا یقال هی بیّنـة، و حیث ان موضوعها هی الحجـة یقال انها بینة، ای حجة واضـحة لا ستره فیه، و هی بهذا المعنی موجبة للیقین فتکون مرادفة للبرهان.

معنی البینة فی الکتاب العزیز

و قد استعملت بهذا المعنى فى غير موضع من الكتاب العزيز، و قد أنهاه بعض الأعلام الى خمس عشر موضع و الظاهر انها أكثر.
فترى انه عبر فى الكتاب العزيز عن المعجزتين اللتين لموسى (على نبينا و إله و عليه السلام) تارة بكلمة البرهان، و اخرى بلفظة البينة.
فقال تعالى فَذانِكَ بُرْهانانِ مِنْ رَبِّكَ «۱» و قال تعالى حكاية عن قول موسى قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ الى ان قال تعالى فَأَلْقى عَصاهُ فَإِذا هِيَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ، وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذا هِيَ بَيْضاءُ لِلنّاظِرِينَ «۲».

---

(۱) القصص: ۲۸/ ۳۲.

(۲) الأعراف: ۷/ ۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۷۷

معنى البينة فى لسان الاخبار

و لكن الظاهر ان البينة فى لسان الاخبار و كلمات الفقهاء أطلقت و أريد منها شهادة العدلين على أمر من الأمور: و لم يتعارف إطلاقها فيها على معناها اللغوى، نعم ربما أطلقت و أريد منها ذلك خصوصا عند تفسير الآيات التى فيها تلك اللفظة، و لكنه قليل.
فلفظة البينة فى لسان الأخبار منصرفة إلى شهادة العدلين، و السر فى إطلاق البينة عليها واضح، لأنه بعد ان جعل الشارع شهادة العدلين حجة، و امارة معتبرة- كما سنشير إليها- تكون من مصاديق الحجة الواضحة.
و بالجملة مرجع تبادر هذا المعنى فى لسان الشرع الى انصراف المفهوم الكلى الى بعض مصاديقه.
و مما يرشدك الى ما ذكرنا قوله صلّى اللّه عليه و آله كما فى صحيح جميل و هشام:
البينة على من ادعى، و اليمين على من ادعى عليه إلخ «۱» و قوله صلّى اللّه عليه و آله كما فى مرسل صدوق:
البينة على المدعى، و اليمين على المدعى عليه إلخ «۲» و قوله صلّى اللّه عليه و آله كما فى صحيح هشام بن الحكم.
إنما أقضى بينكم بالبينات و الايمان إلخ «۳» و عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال:
كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يحكم بين الناس بالبينات و الايمان فى الدعاوى إلخ «۴» الى غير ذلك من الاخبار الواردة فيها لفظة البينة فإن المتبادر منها- كما عليه

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب كيفية الحكم ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۳ من أبواب كيفية الحكم ح/ ۵.

(۳) الوسائل باب ۲ من أبواب كيفية الحكم ح/ ۱.

(۴) الوسائل باب ۲ من أبواب كيفية الحكم ح/ ۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۷۸

....

الفقهاء- انها عبارة عن شهادة العدلين، لا مطلق الحجة الواضحة- كما ادعى- بداهة ان اليد مثلا امارة على الملكية عند العقلاء و ممضاة شرعا، فاذا ادعى عليها أحد لا يكتفى بقول ذى اليد، مع ان قوله مطابق للحجة الفعلية- و هى اليد- و لو كان المدعى مالكا سابقا لكان ينبغى ان يكتفى باستصحاب ملكيته عند الشك فى ذلك من دون احتياج الى حجة أخرى مع انه لا- يكتفى به عند

المعارضة، و لو أرید من البینة مطلق الحجة فلا مجال للتفصیل بین المدعی أو المنکر مع انه لکل من المدعی و المنکر حجة.

و مما یرشدک إلی إرادة شهادة العدلین من البینة قول الصادق علیه السّلام فی موثق مسعدة بن صدقة: الأشیاء کلها علی هذا، حتی تستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البینة «۱».

و ذلک لأنه لو أراد علیه السّلام بقیام البینة مطلق الحجة الواضحة یلزم ان یکون قسم الشیء قسیما له، لوضوح ان الاستبانة- أی العلم- قسم من الحجة الواضحة بل من أعظم مصادیقها و أجلاها.

و ان شئت قلت: انه لو أراد علیه السّلام: بالبینة معناها اللغوی یلزم ان تکون الاستبانة و العلم من مصادیق البینة فیکون قوله علیه السّلام فی الخبر: (أو تقوم به بالبینة) من عطف العام علی الخاص، و لا یخفی انه خلاف ما هو المتفاهم عرفا.

و بالجملة لفظة البینة و ان کان معناها اللغوی الحجة الواضحة، و قد استعملت فی الکتاب العزیز فی ذلک فی غیر موضع منها الا انه بواسطة کثرة الاستعمال فی شهادة العدلین علی أمر، عند عرف المتشرعة صارت منقولا إلیها عرفا، و ان أبیت فلا أقل من کونها منقولا شرعیا.

کلام من العلامة الکنی فی معنی البینة

و ان کنت مع ذلک فی شک مما ذکرنا فلاحظ ما أفاده العلامة الکنی فقال:

«البینة و هی فی اللغة من البیان و هو الاتضاح لازم و متعد کغیره من مشتقاته علی

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب ما یکتسب به ح/ ۴.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۷۹

....

ما فی القاموس، و فی الشریعة علی الثانی کاختصاصها فیها بالإطلاق علی ما فوق الواحد علی ما هو من الواضحات بأدنی رجوع الی کلماتهم و الاخبار، فبسببه بعد اشتهار قوله صلّی اللّه علیه و آله: البینة علی المدعی جعلت شهادة خزیمة بن ثابت شهادتین و سمی حتی اشتهر بذی الشهادتین، و به اتفقت الأخبار الحاکیة لقضایاهم علی شهادة اثنین الی آخر ما ذکره» «۱».

و لمزید الإیضاح و ازالة عرق ای شک منک لئلا ینقدح فی نفسک بملاحظة ما ربما یقال فی المقام نشیر إلی جملة من الاخبار التی ذکرت فیها لفظة البینة، و أرید منها الشهادة علی ما فوق الواحد و ان کان فی بعضها أرید منها أربعة شهادات منها و لا یضر ذلک بما نحن بصدده کما لا یخفی.

و حیث ان ذکر متن تلک الاخبار یطول بنا، و یوجب ملال الخواطر، مع انه لا یهم ذکرها فی المقام فنقتصر إلی الإشارة إلی مواقع ذکرها من کتاب وسائل الشیعة من الطبعة الجدیدة.

الأخبار التی ذکر فیها لفظة البینة و أرید منها الشهادة علی ما فوق الواحد

باب ۴۸ من أبواب الشهادات. ح: ۳/ ۴- ج: ۱۸/ ۲۹۰.

باب ۱۸ من أبواب مقدمات الحدود. ح: ۳- ج: ۱۸/ ۳۳۱.

باب ۱۰ من أبواب حد الزنا. ح: ۸/ ۹- ج: ۱۸/ ۳۶۵.

باب ۱۴ من أبواب حد الزنا. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۳۷۴.

باب ۱۵ من أبواب حد الزنا. ح: ۱- ج: ۱۸/ ۳۷۶.

باب ۲ من أبواب حد اللواط. ح: ۳- ج: ۱۸/ ۴۱۹.

باب ۱ من أبواب حد السحق و القيادة. ح: ۴- ج: ۱۸/ ۴۲۵.

باب ۲ من أبواب حد المسكر. ح: ۵- ج: ۱۸/ ۴۶۷.

باب ۱۰ من أبواب حد السرقة. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۵۰۱.

---

(۱) القضاء و الشهادة/ ۲۵۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۸۰

....

باب ۱۸ من أبواب حد السرقة. ح: ۴- ج: ۱۸/ ۵۰۹.

باب ۳۰ من أبواب حد السرقة. ح: ۳- ج: ۱۸/ ۵۲۹.

باب ۳۳ من أبواب حد السرقة. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۵۳۱.

باب ۷ من أبواب بقية الحدود. ح: ۲- ج: ۱۸/ ۵۸۰.

باب ۸ من أبواب دعوى القتل. ح: ۵- ج: ۱۹/ ۱۱۲.

باب ۹ من أبواب دعوى القتل. ح: ۳/ ۴/ ۶- ج: ۱۹/ ۱۱۴- ۱۱۵.

باب ۱۰ من أبواب دعوى القتل. ح: ۷- ج: ۱۹/ ۱۱۹.

باب ۱۳ من أبواب دعوى القتل ح: ۱- ج: ۱۹/ ۱۲۱.

باب ۲۰ من أبواب موجبات الضمان. ح: ۱- ج: ۱۹/ ۱۹۲.

باب ۹ من أبواب العاقلة. ح: ۱- ج: ۱۹/ ۳۰۷.

الى غير ذلك من الاخبار التى ذكرت فيها لفظة البينة و أريد منها الشهادة على ما فوق الواحد مما يجدها المتتبع فى الاخبار و فيما ذكرناه كفاية للمطلوب.

كلمة من بعض الأساطين فى معنى البينة و تزييفها

و مع ذلك كله ذهب بعض الأساطين دام ظله على ما فى تقريرى بحثه الى ان لفظة البينة لم يثبت لها حقيقة شرعية، و لا متشرعة و انما استعملت فى الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوى و هو ما به البيان و ما به يثبت به الشيء و منه قوله تعالى بِالْبَيِّناتِ وَ الزُّبُرِ «۱»، و قوله حَتّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ «۲»، و قوله إِنْ كُنْتُ عَلى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّى «۳» و غيرها من الموارد و من الظاهر انها ليست فى تلك الموارد الا بمعنى الحجة و ما به البيان.

و كذا فيما ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: إنما أقضى بينكم بالبينات و الايمان، اى

---

(۱) الفاطر: ۳۵/ ۲۵.

(۲) البينة: ۹۸/ ۱.

(۳) هود: ۱۱/ ۲۸.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۸۱

....

بالايمان و الحجج و ما به يبين الشيء و لم يثبت فى شيء من هذه الموارد ان البينة بمعنى عدلين و غرضه صلّى اللّه عليه و آله: من قوله إنما أقضى إلخ على ما نطقت به جملة من الاخبار بيان ان النبى و سائر الأئمة صلوات اللّه عليهم أجمعين سوى خاتم الأوصياء عجل اللّه فرجه لا يعتمدون فى المخاصمات و المرافعات على علمهم الوجدانى المستند إلى النبوة أو الإمامة، و انما يقضون بين الناس باليمين و الحجة سواء طابقت الواقع أو خالفته كما هو صريح ما ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله فى مخاصمة امرء القيس. نعم يقضى القائم عجل اللّه فرجه على طبق الواقع من دون ان يعتمد على شيء.

و بالجملة لم يثبت ان البينة بمعنى عدلين فى شيء من تلك الاستعمالات فإنما هى بمعناها اللغوى كما مر، و البينة بهذا المعنى بيّن و لعله أيضا كان ثابتا فى الدور الأخير من زمانهم عليهم السّلام، و على هذا فالرواية المتقدمة- يعنى رواية مسعدة بن صدقة- لا دلالة لها على اعتبار البينة بمعنى شهادة العدلين بل لا بد من إحراز حجيتها من الخارج انتهى موضع الحاجة «۱».

قلت: و لعله بعد الإحاطة بما ذكرنا يظهر لك النظر فيما افاده بل لا تخلو عن تعجب، و ذلك لأنه كما أشرنا ان لفظة البينة و ان كانت فى الكتاب العزيز مستعملة فى ما به البيان، و ما يثبت به الشيء الا انه فى الاخبار الصادرة عنهم و فى طليعتهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لم يرد تلك المعنى الا نادرا و انما أريد منها شهادة ما فوق الواحد بقرينة فهم المشهور منها كما أشرنا، و صريح جملة من الاخبار بذلك، و قد عرفت مقال العلامة الكنى (قدس سره) بأنه اتفقت الأخبار الحاكية لقضاياهم على إرادة شهادة ما فوق الواحد من البينة و أشرنا إلى جملة من الاخبار التى ذكرت فيها لفظة البينة و أريد منها الشهادة على ما فوق الواحد.

مضافا الى عدم استقامة إرادة ما به البيان فى رواية مسعدة بن صدقة لما أشرنا إليه انه يلزم عليه ان يكون قسم الشيء قسيما له، أو يكون من قبيل عطف العام على الخاص

---

(۱) التنقيح ج ۲/ ۲۸۵- الدروس ج ۱/ ۱۱۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۳۸۲

....

و هما خلاف المتفاهم عرفا منها.

الفرق بين البينة و قيامها

و قد تفطن بعض الأفاضل دام بقاه: انه كلما استندت لفظة القيام بالبينة فى فى الكتاب و السنة و غيرهما أريد منها شهادة ما فوق الواحد فمعنى قامت البينة- أى جاءت البينة- فتدبر، و إطلاق البينة بمعنى ما به البيان و الوضوح لم يكن كذلك فقيام البينة عبارة أخرى عن مجيء العدلين و شهادتهما فاذا معنى قوله عليه السّلام فى رواية مسعدة:

الأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة: ان الأشياء على حالتها حتى يعلم و يظهر خلافه أو تقوم شاهدان على غير ذلك و اللّه العالم.

هذا كله فى معنى البينة

دليل اعتبار البينة

اما دلیل اعتبار البینة و انها هل معتبرة أم لا و علی تقدیر الاعتبار هل فی جمیع الموارد و الموضوعات أو مخصوصة ببعضها فنقول: الظاهر انه لا خلاف و لا الإشکال فی اعتبار البینة و شهادة ما فوق الواحد فی الجملة و لم ینکره أحد من الصدر إلی الساقة و لعل اعتبارها فی الجملة من مسلمیات الشریعة المقدسة و النصوص و الفتوی متطابقتان علی اعتبارها کذلک.

و القدر المتیقن من حجیتها فی موارد الترافع و الخصومات بل تقدیمها علی غیر الإقرار من معارضاتها و الکلام انما هو فی عموم حجیتها فی سائر الموضوعات و الموارد.

فعن الجواهر بعد نفی الخلاف فی إثبات النجاسة بالبینة قال الا عن القاضی ابن البراج و الکاتب، و الشیخ.

و الحق عموم حجیتها فی سائر الموضوعات محسوسة کانت أو قریبة من الحس بحیث تکون محسوسة بالآثار و العلائم الواضحة.

نعم لا تعتبر فی الأمور غیر المحسوسة التی لا طریق إلیها من الحواس الظاهرة

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۸۳

....

کما سنشیر الیه.

الوجوه التی یستدل بها لعموم حجیة البینة لسائر الموضوعات

اشارة

و کیف کان یستدل لعموم حجیة البینة لسائر الموضوعات بوجوه:

الوجه الأول: الروایات

اشارة

منها: و فی طلیعتها موثقة مسعدة بن صدقة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سمعته یقول کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته و هو سرقة، و المملوک عندک لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبیع قهرا، أو أمریة تحتک و هی أختک أو رضیعتک، و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة «۱».

تقریب الدلالة هو انه بعد ما عرفت ان المتبادر من لفظة البینة فی الاخبار هو شهادة الشاهدین تکون دلالة هذه الروایة علی عموم حجیتها فی کل موضوع و عدم اختصاصها بباب القضاء، واضحة، إذ الجمع المعرف باللام یفید العموم مضافا الی تأکیدها بکلمة، کلها.

فحاصل معنی الروایة ان جمیع الموضوعات الخارجیة علی حالها الی ان تستبین لک و تعلم خلافها، أو تقوم علیه ما هو بمنزلة العلم و هو البینة، فجعل علیه السّلام البینة بمنزلة العلم فی حصول غایة الحکم بالحلیة فی جمیع الأشیاء سواء کانت فی باب القضاء أو غیرها.

و بعبارة أخری کما أفید: «الروایة تدل علی ان الید فی مثل الثوب، و المملوک، و أصالة عدم تحقق النسب و الرضاع فی المرأة، حجة معتبرة لا بد من العمل علی طبقها الا ان یعلم أو تقوم البینة علی الخلاف فاذا یستفاد منها ان البینة حجة شرعیة لإثبات

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب ما یکتسب به ح/ ۴.

....

الموضوعات المذکورة فی الروایة، و بما ان کلمة الأشیاء من الجمع المحلی باللام و هو من اداة العموم و لا سیما مع التأکید بکلمة (کله) فیتعدی عنها إلی بقیة الموضوعات التی یترتب لها أحکام و منها الاجتهاد و الأعلمیة» «۱».

کلمة من سید مشایخنا فی عدم عموم حجیة البینة و دفعها

و بما ذکرنا یظهر ضعف ما افاده سید مشایخنا (قدس سره).

«بأن البینة فیها انما جعلت غایة للحل الذی هو المراد من اسم الإشارة و کونها حجة علی الحرمة لا تقتضی حجیتها علی الموضوع فضلا عن عموم الحجیة لما لم یکن موردا للحل و الحرمة من موضوعات سائر الأحکام» «۲».

و ذلک لأن الظاهر المترائی من قوله علیه السّلام کلها علی هذا إلخ حیث عبر بالجمع المعرف باللام مع تأکیدها بکلمة (کل) هو عمومیة المورد بالنسبة الی جمیع الأشیاء و حیث ان الشک فی الحلیة فی الأمثلة المذکورة فی الروایة کلها من الشبهات الموضوعیة فیستفاد عموم حجیة البینة فی کل شبهة موضوعیة فالمشهود به نفس الموضوع کالسرقة أو بیع الحر نفسه لا الحکم المترتب علیه و ان صح الشهادة علی الحکم أیضا.

و لک ان تتفطن من قوله: الأشیاء کلها علی هذا ان المراد ان الأشیاء علی حالتها الاولی الذی یقتضیه أصل کل شیء بحسبه من الحلیة أو الوجوب أو غیرها فیکون ذکر الحلیة فیها من باب ذکر المورد لا لخصوصیة فیها فتدل الروایة علی ان کل شیء علی الحال الذی یقتضیه الأصل فیه من التکلیف سواء کان إلزامیا أو غیره، و الإلزامی وجوبیا کان أو غیره، و سواء کان التکلیف نفسیا أو غیریا فثبت حجیة البینة فی الجمیع.

و لمزید الإیضاح فی استفادة عموم حجیة البینة من الروایة نقول ان البینة فیها و ان جعلت غایة للحل فکأنه قال علیه السّلام کل شیء لک حلال حتی تعلم أو تقوم به البینة

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۰۹.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۲۰۳.

....

علی حرمته و مقتضی الجمود علیه و ان کان عدم دلالتها الأعلی خصوص حجیة البینة فی إثبات نفس الحرمة فلا یستفاد منها إثبات موضوع خمریة مائع، أو کریة ماء أو اجتهاد شخص، أو عدالته الی غیر ذلک من الموضوعات بل لا یستفاد منها إثبات سائر الأحکام للموضوعات المذکورة فیها کنجاسة ذلک الشیء أو ملکیته لشخص أو زوجیة أمریة لرجل الی غیر ذلک هذا.

تقریبات من أساطین الفقه لاستفادة عموم حجیة البینة لسائر الموضوعات و الأحکام من الموثقة

و یمکن استفادة عموم حجیة البینة من الروایة فی سائر الموضوعات و سائر الأحکام بوجوه أشار إلیها أساطین الفقه.

الأول: ما یستفاد من العلامة البجنوردی.

ان ظاهر جعل البینـة فی عرض العلم و الاسـتبانة فی إثبات خلاف ما ذکر فی الروایـة یؤتی بعـدم اختصاص حجیـة البینـة فی خصوص إثبـات الحرمـة کمـا هو ظـاهر سیاق الروایـة بـل یعم سـائر الأحکام، و سائر الموضوعات کما هو الشأن فی العلم، فکما ان العلم مثبت لجمیع الموضوعات و الأحکام فکـذلک البینـة، و لا فرق بینهما الا ان طریقیـة العلم غنیـة عن الجعل و الاعتبار ذا حجـة بنفسه بخلاف البینة و سائر الأمارات فإنها محتاجة إلی الجعل و لو إمضائیا.

و الحاصل انه یستفاد من الروایة انه کما یثبت بالعلم ای موضوع من الموضوعات و ای حکم من الأحکام فکذلک بالبینة «۱».

الثانی: ما تکلف به العلامة الحکیم قدس و حاصله:

ان المراد من قیام البینـة بالحرمـة أعم من کونها مدلولا مطابقیا، أو تضـمنیا، أو التزامیا لا خصوص مدلولها المطابقی فإذا قامت البینة و شهـدت بموضوع خارجی تلزمه الحرمـة، أو لازم لها، أو کان ملازم لها مثل کون المائع خمرا، أو بولا، أو دما، أو نحوها، و کـذا أعم من شهادتها بعنوان اعتباری مثل إخوة أمریة، أو

---

(۱) القواعد الفقهیة ج ۳/ ۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۸۶

....

نجاسـة مائع أو حریـة رجل إذا کان بینه و بین الحرمة ملازمة فإن البینة فی جمیع ذلک قائمة بالحرمة فلا یختص اعتبار البینة بالشـهادة علی خصوص الحرمة بل یعم سائر الموضوعات «۱».

الثالث: ما تشبث به قدس أیضا.

و هو ان البینة لما کانت من سنخ الأمارات العرفیة کان الظاهر من ثبوت الحرمة عند قیامها بها کونها طریقا إلی مؤداها لا تعبدا کما فی موارد الأصول فإذا شهدت البینة بکون الثوب سرقة فثبوت الحرمة ظاهرا لثبوت موضوعها و قیام الامارة علیه، و علیه لا فرق بین الحرمة و غیرها من الأحکام المترتبـة علی السـرقة، فکما تثبت الحرمة تثبت تلک الأحکام لان طریقیتها بنظر العرف لا تختص بجهة دون جهة فیحمل الـدلیل علی إطلاق الحجیـة، و مقتضـی ذلک حجیـة البینـة مطلقا قیامها بالحرمـة فیترتب علیها جمیع الأحکام و الآثار، فلم یبق مورد خارج عن الروایة إلا ما لا یترتب علیه أثر الحرمة أصلا بحیث لا تدل علیه البینة أصلا و لو بلا التزام لکنه نادر.

و لا یبعـد التعـدی إلیه بعـدم القوم بالفصل، أو لعـدم التفکیک عرفا بینه و بین مورد الروایـة بحیث تکون البینـة حجـة حیث یکون فی موردها حکم الحرمة و لا تکون حجة فی غیر ذلک فلاحظ «۲».

اعتبار سند روایة مسعدة

بقی الکلام فی سـند الروایة: لم یقع إشـکال فی سـندها الا من جهة وقوع مسـعدة بن صدقة فیها و قد صرح الشیخ (قدس سره) بکونه عامیا، و قد ذکره العلامة الحلی قدس فی القسم الثانی، و ضعّفه العلامة المجلسی فی الوجیزة.

الا انه يمكن توثيقه مما يحكى عن بعض الأتقياء منهم العلامة المجلسى الأول حيث قال: انه و ان كان عاميا الا انه معتمد فى النقل، و من تتبع اخباره يحصل له العلم

---

(۱) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۲۰۳.

(۲) مستمسک العروة الوثقى ج ۱/ ۲۰۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۸۷

....

بأنه أثبت من كثير من العدول هذا.

مع وقوعه فى سند كتاب كامل الزيارة و قد صرح ابن قولويه فى ديباجة الكتاب بأنه لم يرو فيه الا الاخبار التى رواها الثقات غير المتصفة بالشذوذ.

مضافا الى ان عمل الأصحاب بالرواية يوجب الوثوق بصدورها و لعل ما ذكرنا، أو بعضه صار منشأ لتعبير شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) عن الرواية بالموثقة، و اشتهارها بهذه الصفة بينهم، فيصح الاستناد إليها، كما ان دلالتها على عموم حجية البينة واضحة.

و منها: ما رواه الكلينى (قدس سره) عن عبد اللّه بن سليمان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام فى الجبن قال:

كل شيء لک حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة «۱».

تقريب الدلالة: ان مورد الرواية و ان كان فى قيام الشاهدين على وجود الحرمة- أى كون الميتة فى الجبن- و لكن الظاهر منها بمناسبة الحكم و الموضوع: ان شهادة الشاهدين طريقة معتبرة كالعلم فى إحراز متعلقة، و يكون ذكر الميتة من باب المورد فتكون شهادة الشاهدين من الطرق المعتبرة على نحو العموم من دون اختصاصها بمورد دون مورد.

و منها: ما رواه الصدوق (قدس سره) فى الأمالى عن علقمة عن الصادق عليه السّلام: و فيه:

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر إلخ «۲».

تقريب الدلالة هو ظهورها فى ان شهادة العدلين فى ارتكاب الذنب فى عرض رؤيته طريق مثبت لارتكاب الذنب فكما لا تكون لرؤية الذنب خصوصية لا تكون فى سائر الموضوعات فكذلك شهادة الشاهدين الا ما خرج.

---

(۱) الوسائل باب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة ح/ ۲.

(۲) الوسائل باب ۴۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۸۸

....

و منها: ما رواه الكلينى عن أبى ضمرة، عن أبيه عن جده قال:

قال أمير المؤمنين عليه السّلام: أحكام المسلمين على ثلاثة:

شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنة ماضية من أئمة الهدى عليهم السّلام «۱».

يمكن استفادة عموم البينة لسائر الموضوعات من قوله عليه السّلام: أحكام المسلمين ثلاثة، فكما تعم سيرة أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و اليمين سائر الموضوعات فكذلك البينة و لكن فى استفادة التعميم نوع خفاء.

و منها: غیر ذلک من الروایات التی یجدها المتتبع و فیما ذکرناه کفایة.
و یمکن ان یستأنس لعموم اعتبار البینة مما ورد فی عدم اعتبار شهادة النساء فی موارد مثل رویة الهلال، و الرجم، و القتل و نحوها حیث یستفاد منها اعتبارها فی حق الرجال فی جمیع الموارد، کما انه یمکن ان یستأنس مما ورد فی جواز شهادة النساء فی موارد مخصوصة: کالعذرة و البکارة، و النفاس، و فیما لا تستطیع الشهادة للرجال نفوذ شهادتهم فی کل ما یمکنهم الشهادة إلا ما خرج.
تقریب لعموم حجیة البینة من أیة النباء

الوجه الثانی: مفهوم آیة النباء بضمیمة موثقة مسعدة

یستدل لعموم حجیة البینة بمفهوم أیة النباء بضمیمة موثقة بن صدقة لأن مفهوم الایة الشریفة یدل علی حجیة خبر العادل مطلقا فی الأحکام و الموضوعات خرجنا عن تحت عموم خبر العدل الواحد فی الموضوعات بالحصر المستفاد من موثقة مسعدة فتصیر البینة معتبرة مطلقا.
تسالم الأصحاب علی عموم حجیة البینة

الوجه الثالث: الإجماع

ادعی جماعة من الأصحاب عموم اعتبار البینة، و لا ریب ان المتتبع فی

---

(۱) فروع الکافی ج ۷/ ۴۳۲.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۸۹
....

کلمات الأصحاب یجد تسالمهم علی إثبات کل موضوع ذی حکم شرعی بها إلا فی موارد خاصة و تریهم یعترفون بثبوت النجاسة و الطهارة و القبلة، و الوقت للصلاة، و أسباب التحریم فی باب النکاح من النسب، و الرضاع، و ثبوت الوکالات للأشخاص، و عزلهم، و الوصایا الی غیر ذلک من الموضوعات و الأحکام الجزئیة من غیر نکیر لأحدهم فی إثبات هذه الأمور بها الا الشاذ منهم.
و خلاف من خالف مع شذوذه انما هو فی بعض الموارد من جهة أخری غیر إنکار حجیة البینة بلحاظ دعوی ان ارتفاع الطهارة مثلا لا یکون الا بالعلم بالنجاسة و البینة لیست بعلم، نسب ذلک الی ابن براج فی إثبات النجاسة بها.
و هو توهم لما تقرر فی محله من ان أدلة حجیة البینة و اخبار ذی الید، بل کل حجة شرعیة علی النجاسة و لو کانت استصحابا حاکمة علی قاعدة الطهارة.
نعم ربما یحکی عن السید فی الذریعة، و المحققین فی المعارج و الجعفریة انه لا- دلیل علی إثبات الاجتهاد بشهادة عدلین، و قد عرفت تواتر الأدلة علی عموم حجیة البینة.
و بالجملة الفقهاء لا یزالون یستدلون علی ثبوت الموضوعات و ترتب آثارها علیها بقیام البینة علیها.
نعم هنا اشکال، و هو عدم استشکاف قول المعصوم علیه السّلام بهذا الإجماع لأنه من القریب ان یکون مستند المجمعین بعض الوجوه التی ذکرناها، فالإجماع محتمل المدرک لو لم یکن مظنونا أو معلوما فلا یصلح لاستناد.
نعم یکون هذا الاتفاق و التسالم من الأصحاب یؤید ما استظهرناه من موثقة مسعدة من کون البینة مثل العلم فی إثبات الموضوعات

بها.

تقریب لعموم حجیة البینة من حجیتها فی مورد الترافع و دفعه

الوجه الرابع: الفحوى بل الأولوية

اشارة

بتقریب ان الشارع جعل البینة حجة فی مورد الترافع و المخاصمة، و قد قدمها

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۹۰

....

علی ما فی قبالها من الحجج کالید و نحوها- غیر الإقرار فإنه مقدم علی البینة- فإذا ثبت حجیتها فی باب القضاء و فصل الخصومة مع وجود المعارض و تکذیب المنکر إیاها فهی حجة فیما لم یکن لها معارض بطریق اولی.

و لکن یناقش: بأنه لا دلالة لاعتبار شیء فی مورد الترافع و المخاصمة علی اعتباره فی غیره فضلا عن ان یکون أولی لأن بقاء النزاع و التخاصم مبغوض لدی الشرع، و ربما تنجر الی اختلال النظم و لذا تصدی الشارع لرفعه بأی وسیلة ممکنة، و لذا تری ان الیمین مما یفصل به الخصومات شرعا مع انه غیر معتبر فی غیر باب الخصومات فما تکون حجة فی موارد الترافع لا یلزم ان تکون حجة علی الإطلاق، فما ظنک بالأولویة.

و لکن الإنصاف کما أفید ان استفادة عمومیة اعتبارها لا- من باب الأولویة بل من باب لحن الخطاب من حیث اعتبارها فیما یتعلق بحقوق الناس غیر بعید فتدبر.

و ربما یذکر وجوه أخر لعموم اعتبار البینة، و فیما ذکرناه کفایة.

فتحصل مما ذکرناه: عدم اختصاص حجیة البینة و شهادة العدلین بموضوع دون موضوع و باب دون باب، بل تعم سائر الموضوعات إلا إذا ورد دلیل علی خلاف ذلک کما فی باب الشهادة علی الزنا و اللواط فاعتبر فیهما اربع شهادات الی غیر ذلک.

الإشکال فی حجیة البینة فی مثل الاجتهاد و الأعلمیة و دفعه

بقی فی المقام إشکال فی حجیة البینة فی مثل الاجتهاد و الأعلمیة و غیرهما مما لم تکن محسوسة بزعم ان الشهادة لا بد و ان تکون فی الأمور المحسوسة فما لم تکن محسوسة لا- تقبل الشهادة لها أو علیها، و ملکة الاجتهاد أو أقوائیتها لا تکون محسوسة، و انما یحدس من یکون من أهل الخبرة و الاختبار.

و لکنه یدفع: بأن الأمور الحدسیة علی نحوین فتارة لا تکون لها طریق أو طرق محسوسة، و اخری تکون لها ذلک فتکون قریبة من الحس و هو الذی یقل

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۹۱

....

فیه الخطاء و تکون مقدماته موجبة للحدس عند أغلب الناس، فالشهادة علی النحو الثانی حجة ببناء العقلاء الممضاة کالشهادة علی الأمور المحسوسة حسبما قرر فی محله و ما نحن فیه من قبیل الثانی کما لا یخفی.

ثم انه یظهر من المتن انه یعتبر فی شهادة العدلین باجتهاد المجتهد أو باعلمیته ان یکونا من أهل الخبرة، و لم تعارضها بینة تنفی ذلک.

اما اعتبار الخبرویة فواضح لان ما یقع علیه الشهادة علی قسمین فقسم منه لا یحتاج الشهادة علیه الی النظر و اعمال الفکر کالمحسوسات الواضحة و لا یعتبر ان یکون الشاهد فیه من أهل الخبرة و هو ظاهر.

و قسم أخر منه ما تکون محتاجة إلیهما کباب التقویمات و الاروش و نحوهما و منه مسئلة الاجتهاد و الأعلمیة فلا بد و ان یکون الشاهد فی ذلک من أهل الخبرة لأن غیر الخبیر لا یکاد یعرفها و هو واضح فاعتبار الخبرویة فی هذا القسم شرط واقعی یعتبره العقلاء فی مثل هذه الموضوعات، فامضاهم الشارع علی ما هم علیه.

و بالجملة من لم یکن من أهل الخبرة لا یکاد یطلع علی ملکة الاجتهاد.

نعم لا یلزم ان یکون مجتهدا بل إذا کان من أهل العلم و التمییز قریبا من الاجتهاد یمکن تشخیص الاجتهاد، بل الأعلمیة، لکن مع مراقبة شدیدة و مزاولة مستمرة کما لا یخفی.

ینبغی الإشارة إلی أمرین.

الأمر الأول: انه هل یعتبر فی البینة حصول الظن بصدقها، أو عدم الظن بخلافها، أو لا یعتبر شیء منها

وجوه.

الظاهر عدم اعتبار الظن بصدقها، بل لا یضر الظن بخلافها أیضا، لإطلاق دلیل حجیتها فالبینة حجة سواء ظن بوفاقها، أم بخلافها، أم لا.

نعم یعتبر عدم معارضتها بمثلها لعدم إمکان شمول الدلیل للمتعارضتین لاستحالة التعبد بالنقیضین، أو الضدین و لا لأحدهما المعین، لأنه ترجیح بلا مرجح فتتساقطان، و قد تقدم ان المتسالم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۹۲

....

علیه عند الأصحاب فی ذلک التخییر، ان لم یکن لإحدیهما مزیة، و الا فیؤخذ بذی المزیة.

الأمر الثانی: إذا کانت احدی البینتین المتعارضتین أکثر عددا من الأخری فهل ترجح علی الأخری أم لا؟

اشارة

وجهان.

فربما ترجح لوجود مزیة فیها، و قد یقال بالعدم لان الترجیح بالأکثریة یختص بباب المراجعة عند القاضی لفصل الخصومة، و التعدی عنه یحتاج الی دلیل غیر موجود.

نعم إذا کان مستند البینة النافیة الاستصحاب، و مستند البینة العلم الوجدانی یقدم الثانی، و وجهه واضح، و المسئلة محتاجة إلی التأمل.

الأقوال فی ثبوت الموضوعات بخبر الثقة

ینبغی تذییل البحث بالتعرض لثبوت الاجتهاد، أو الأعلمیة بخبر الثقة و عدمه.

فنقول:

اختلف فی ثبوت الموضوعات الخارجیة بخبر الثقة، فقیل ثبوتها بخبر الثقة کما تثبت الأحکام به، و ذهب بعض الأعلام الی عدم الثبوت و انه فرق بین الموضوعات و الأحکام، کما أنه أشکل ثالث فلم یهتد الی ثبوت الموضوعات بخبر الثقة فاحتاط فیما قام علیه خبر الثقة، و فصل رابع بین الموضوعات فقال بالثبوت لو کان الموضوع مما یقع فی إثبات الحکم الکلی و عدم الثبوت لو لم یکن کذلک.

سیوافیک ان شاء اللّه تفصیل المقال فیه فی مسئلة طرق مثبتات النجاسة و إجماله

ما استدل به لثبوت الموضوعات بخبر الثقة و دفعه

هو ان مستند القائل بثبوت الموضوع بخبر الثقة هو انه لا فرق فیما أقیم لحجیة خبر الثقة بین الاخبار عن الحکم و الاخبار عن موضوع ذی حکم، فإن عمدة ما یستدل لحجیة خبر الثقة هو بناء العقلاء و سیرتهم علی العمل بخبر الثقة فتریهم لا یفرقون بین قیامه علی الموضوع أو الحکم.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۳۹۳

....

و کذا مفهوم آیة النباء الدال علی حجیة خبر العادل مطلقا، سواء کان فی الأحکام أو فی الموضوعات- بل مورد الآیة الشریفة هو الاخبار عن الموضوع- و هو الاخبار عن ارتداد الولید، و إخراج المورد قبیح.

مضافا الی ما فی الاخبار الخاصة التی دلت علی اعتبار خبر الثقة فی الموضوعات و هی علی طوائف مختلفة فی أبواب متفرقة بحیث یمکن اصطیاد عموم حجیة خبر الثقة عن جلها.

فمنها: ما دل علی ثبوت الوقت بأذان الثقة «۱».

و منها: ما دل علی ثبوت عزل الوکیل باخباره «۲».

و منها: ما دل علی ثبوت الوصیة به «۳».

و منها: ما دل علی ثبوت استبراء الأمة بأخبار الرجل إذا کان بایعا «۴».

و منها: ما دل علی ثبوت أصل النجاسة بخبره «۵».

و منها: ما دل علی النهی عن أعلام الغیر بنجاسة ثوبه فی أثناء الصلاة فلو لا ثبوت النجاسة بمجرد الأعلام لم یکن وجه لهذا النهی «۶».

الی غیر ذلک من الموارد.

و لکن لا یخفی: ان بناء العقلاء و ان کان علی العمل بخبر الثقة مطلقا الّا انه کما ذکرنا غیر مرة ان بناء العقلاء بما هو لم یقم علی اعتباره آیة أو لا روایة حتی یؤخذ بإطلاقها أو عمومها.

نعم ان أمضاه الشرع و لو بعدم الردع یکون حجة، و قد تقدم فی إثبات

---

(۱) الوسائل باب ۳ من أبواب الأذان و الإقامة.

(۲) الوسائل باب ۲ من أبواب الوكالة.

(۳) الوسائل باب ۹۷ من أبواب الوصايا.

(۴) الوسائل باب ۵ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.

(۵) الوسائل باب ۳۳ من أبواب مقدمات التجارة.

(۶) الوسائل باب ۴۷ من أبواب النجاسات.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۹۴

....

حجية البينة ما دل على الردع عن بناء العقلاء فى الموضوعات الخارجية فإن مقتضى موثقة مسعدة بن صدقة هو انحصار ثبوت الأشياء و الموضوعات الخارجية بالاستبانة، و البينة فلا يكاد تثبت بغير العلم و البينة.

و بها يخصص مفهوم آية النباء فى الموضوعات فيعتبر فيها التعدد.

مضافا الى ان مفهومه يدل على حجية خبر العادل و واضح ان بين خبر العادل و خبر الثقة عموم من وجه.

و اما الاخبار الخاصة فمضافا إلى المناقشة فى دلالتها على اخبار خبر الثقة و لو لم يكن فى موردها- يد، أو اطمئنان، و علم بالمؤدى- انها موارد جزئية لا يظهر منها و لا يكاد يستفاد منها عموم حجية خبر الثقة فى جميع الموارد و فى أى موضوع من الموضوعات فيقتصر على مواردها.

و بما ذكرنا يظهر وجه القول بعدم ثبوت الموضوعات بخبر الثقة فلا يبعد القول بعدم ثبوت الموضوعات الخارجية بخبر الثقة.

حجية خبر الثقة فى الموضوع الواقع فى طريق الحكم الكلى

و لكن يمكن الفرق بين الموضوعات فإن الاخبار عن الموضوع تارة يكون اخبارا عن الحكم الكلى بمدلوله الالتزامى، و اخرى لا يكون كذلك بل يكون اخبارا بمدلوله الالتزامى عن الحكم الجزئى.

فعلى الأول لا يبعد ان يقال انه حيث يكون فى طريق إثبات الحكم الكلى يكون حجة لا تكاد تشمله موثقة مسعدة بن صدقة، و الا لا يكاد يمكن إثبات حجية خبر الواحد فى الأحكام الكلية، ضرورة انه دائما يكون الاخبار بخبر الواحد اخبارا عن الموضوع حتى الاخبار عن السند لان فعل المعصوم عليه السّلام، أو قوله، أو تقريره، كسائر الموضوعات التى يصدر منه كإكرامه لزيد، أو توبيخه لعمرو، فان من جملة الحركات الخارجية الصادرة من الإنسان: القول، و الكلام، و الفعل، و العمل، و التقرير، و الإمضاء.

الدر النضيد في الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۹۵

....

فالحاكى عن هذه الأشياء فى الحقيقة حاك عن موضوع خارجى، فالراوى إذا قال: حدثنى جعفر بن محمد عليهما السّلام: أخبر بقوله هذا: عن كلام صدر منه، و هو مثل ما لو أخبر عن فعل خارجى تحقق منه، غاية الأمر ان ههنا متعلق القول حكم شرعى، بخلاف ما لو حكى عن شيء ليس من مقولة الحكم فإنه يكون كشيء تاريخى.

فتحصل: ان الاخبار دائما تحكى عن موضوع خارجى و أدلة حجية خبر الثقة انما تدل على حجية خبر الثقة فى الموضوعات التى تقع فى طريق إثبات الحكم الكلى، و موثقة مسعدة بقرينة المورد تدل على عدم حجية خبر الواحد فى الموضوعات التى تقع فى طريق

إثبات الحكم الجزئی.

و بالجملة الموضوع علی نحوین فتارة يكون من طرق إثبات الحكم الكلی، و مرآة له، و اخری يكون طريقا و مصداقا للحكم الجزئی.

و الخبر المثبت للقسم الأول اخبار عن شئون الحكم الشرعی الكلی بخلاف الثانی، فإن قلنا بحجية خبر الثقة فی خصوص إثبات الحكم الكلی فالاعتبار مساعد لحجية ما يقع فی طريق إثباته.

و علی كل الشهادة بالاجتهاد أو الأعلمية من إثبات الموضوع فی طريق الحكم الكلی فان لم نقل باعتبار خبر الثقة فی إثبات الموضوعات الخارجية و قلنا بأنه لا بد فيها من شهادة العدلين و لكن يمكن ان يقال باعتبار اخبار الثقة بالاجتهاد، أو الأعلمية، لما أشرنا أنه إخبار عما يكون فی طريق إثبات الحكم الكلی.

ذكر و تعقيب

لسيدنا العلامة الحكيم (قدس سره) بيان لثبوت الاجتهاد بخبر الثقة فقد وقع النقاش فيه فقال ما حاصله:

ان مقتضی عموم ما دل علی حجية خبر الثقة فی الأحكام الكلية حجية خبره باجتهاد المجتهد لان المراد منه ما يؤدی الی الحكم الكلی- سواء كان بمدلوله المطابقی، أو الالتزامی- و الاخبار باجتهاد المجتهد من قبيل الثانی لأن مدلوله المطابقی و ان كان أصل الاجتهاد، و هو اخبار عن الموضوع، الا ان مدلوله الالتزامی هو ثبوت

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۹۶

....

الحكم الواقعی الكلی الذی يؤدی إليه نظر المجتهد نظير أخبار زرارة عن قول الإمام الذی هو اخبار عن الموضوع يكون أيضا اخبارا عن الحكم الكلی و يكون حجة علی المجتهد.

و توهم اختصاص أدلة حجية خبر الثقة بالأخبار عن الحس فلا تشمل الاخبار عن الاجتهاد الذی هو أمر حدسی.

مدفوع بأن الاخبار عن الاجتهاد من قبيل الاخبار عن الحس كالاخبار عن قول الامام عليه السّلام، و دلالتهما علی الحكم الكلی بالالتزام انما هو بتوسط الحدس غاية الأمر ان الحدس فی الثانی من المجتهد و حجة عليه، و الحدس فی الأول من المجتهد و حجة علی العامی المقلد له.

و علی هذا المبنی يكفی توثيق رجال السند بخبر الثقة و كذا فی إثبات المعنی بأخبار اللغوی الثقة.

و لو قلنا بحجية خبر الثقة فی الموضوعات كما عليه بناء العقلاء فالحكم أظهر لكنه محل تأمل لإمكان دعوی تحقق الردع عنه اه «۱».

و لكن نوقش فيه أولا: بأن أدلة حجية خبر الثقة التی عمدتها بناء العقلاء، غير مختصة بما إذا كان المخبر به حكما كليا بل تعم الاخبار بالموضوع الخارجی فلا يلائم البحث عن شمول أدلة حجية خبر الثقة للموضوعات الخارجية بل الحری بالبحث بعد شمول أدلة حجية خبر الثقة لكل من الاخبار عن الحكم الكلی و الموضوع الخارجی بخبر الثقة و قد عرفت مانعية موثقة مسعدة من ثبوت الموضوع الخارجی بخبر الثقة فلاحظ.

و ثانيا: بان مجرد الاخبار عن الاجتهاد لا يكون اخبارا عن الحكم الكلی بمدلوله الالتزامی لأن غاية ما يقتضيه هو ثبوت ملكة الاجتهاد، و تحقق القدرة علی الاستنباط لا فعلية الاستنباط خارجا فمن الممكن تحقق ملكة الاجتهاد من دون ان يكون

---

(۱) مستمسك العروة الوثقی ج ۱/ ۳۸.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۳۹۷

....

استنباطا أصلا.

و ثالثا: بالفرق بين الاخبار عن اجتهاد المجتهد و اخبار زرارة عن قول المعصوم عليه السّلام و ذلک لأنه فی اخبار زرارة عن الحکم الواقعی لا یری للموضوع الخارجی- و هو قول المعصوم- واسطة أصلا بخلاف الاخبار عن اجتهاد المجتهد فإنه لا یتجاوز عن المخبر به و لا یعد اخبارا عن الحکم بوجه «۱».

قلت: و لا یخفی ما فی النقاش الثانی لأن تحقق ملکة الاجتهاد بدون مزاولة الاستنباط أمر نادر لو لم یکن محالا عادة فالأخبار عن اجتهاد المجتهد یلازم الاخبار عن الحکم الإلهی فتدبر.

و بهذا یظهر ضعف النقاش الثالث لأن الاخبار عن اجتهاد المجتهد فی الحقیقة عبارة عن الأحکام التی استنبطها، و فی کلا الخبرین یکون اخبارا عن الموضوع و یلازم الاخبار عن الحکم و مجرد خفاء الواسطة فی خبر زرارة، بخلافه فی الاخبار عن اجتهاد المجتهد غیر فارق فتدبر.

---

(۱) تفصیل الشریعة ج ۱/ ۱۹۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۳۹۹

[مسئلة ۲۱- إذا کان مجتهدان لا یمکن العلم باعلمیة أحدهما]

اشارة

مسئلة ۲۱- إذا کان مجتهدان لا یمکن العلم باعلمیة أحدهما و لا البینة (۱) فإن حصل الظن باعلمیة أحدهما (۲) تعین تقلیده (۳)، بل لو کان فی أحدهما احتمال الأعلمیة یقدم، کما إذا علم انهما متساویان، أو هذا المعین اعلم و لا یحتمل اعلمیة الأخر، فالأحوط تقدیم من یحتمل أعلمیته.

---

(۱) و لا غیرهما من الطرق المثبتة کالاطمینان.

(۲) بخصوصه و لم یحتمل اعلمیة الأخر، و مع احتمال اعلمیة الأخر ففی صورة اختلافهما فی الفتوی یأخذ بأحوط القولین ان أمکن، و الا فیتخیر بینهما.

(۳) الأقوی لزوم تقلید مظنون الأعلمیة، أو محتملها فی صورة العلم باختلافهما من حیث الفتوی تفصیلا، أو إجمالا فی المسائل المبتلی بها و الا فیتخیر فی تقلید أیهما شاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۰۰

....

أقول: کان ینبغی ان یضیف (قدس سره) الی قوله و لا البینة: و لا غیرها من الطرق المعتبرة کالاطمینان و اخبار العدل علی اشکال فی الأخیر.

ظاهر المتن التفرقة بین الظن بالأعلمیة و احتمالها و توجیهه

ثم ان ظاهر قوله: تعيّن تقليده فى صورة الظن بالأعلمية بقرينة احتياطه فى صورة محتمل الأعلمية هو الفتوى بتعيّن تقليد مظنون الأعلمية فى المفروض مع انه قدس لم يفت فى المسألة الثانية عشر بلزوم تقليد الأعلم مع الإمكان بل احتاط. فما ظنك فى صورة الظن بالأعلمية.

و قد تقدم ان تعيّن تقليد الأعلم انما هو فى صورة العلم بالمخالفة بينه و بين غيره تفصيلا، أو إجمالا ـ فى المسائل المبتلى بها و الا فمخير فى تقليد أيهما شاء.

فإذا فى مفروض المسئلة ان لم يعلم بالمخالفة بينهما فيتخير فى تقليد أيهما شاء، و مع العلم بالمخالفة و لو إجمالا ـ يأخذ بأحوط القولين ان أمكن الاحتياط، و الا ـ فإن دار الأمر بين المحذورين، أو كان الوقت ضيقا، لا يمكن الجمع بين الفتويين فمخير فى تقليد أيهما شاء.

و الظاهر انه لا فرق بين صورتى الظن بالأعلمية و احتمالها (فتوى، و احتياطا) فى مفروض المسئلة كما لا يخفى، فما يتراءى من المتن من التفرقة بينهما بالفتوى بالتعيين فى صورة الظن بالأعلمية و الاحتياط فى صورة احتمالها غير ظاهر مع انه لا يساعد ما ذهب إليه فى المسئلة الثانية عشر من الاحتياط بلزوم تقليد الأعلم مع الإمكان.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۰۱

....

الا ان يقال انه لم يفت فى مفروض المسئلة بقرينة ما ذهب إليه فى المسئلة المتقدمة، و قوله فى نفس المسئلة بتقديم محتمل الأهمية أولا مع تصريحه بالاحتياط أخيرا فتدبر.

ثم ان الظاهر ان مفروض المسئلة ما هو ما إذا ظن أو احتمل اعلمية أحدهما و لم يظن أو لم يحتمل اعلمية الأخر، و اما مع ذلك فله حكم أخر سنشير اليه.

صور الظن أو الاحتمال باعلمية أحد المجتهدين و حكمها

و كيف كان يمكن تصوير المسئلة ثلاثية الأطراف بان احتمل اعلمية زيد مثلا من عمرو، و اعلمية عمرو من زيد و احتمل تساويهما، كما يمكن تصويرها ثنائية الأطراف بان احتمل تساويهما مع احتمال اعلمية أحدهما المعين. و لكل منهما صورتان.

اما صورتا ثلاثية الأطراف: فلأنه مع احتمال تساويها تارة يكون احتمال اعلمية كل من زيد بالنسبة إلى عمرو، و بالعكس احتمالا مساويا، و اخرى يكون مع مظنة اعلمية أحدهما.

و اما صورتا ثنائية الأطراف: فلانة تارة يكون مقرونا بالعلم الإجمالى باعلمية أحدهما و لكن يحتمل كونه زيدا، أو عمرا، و اخرى لا يكون مقرونا بذلك و هو ما إذا احتمل تساويهما، و احتمل اعلمية خصوص أحدهما.

و على جميع التقادير اما يعلم بمخالفتهما من حيث الفتوى تفصيلا، أو إجمالا ـ فى المسائل المبتلى بها، أو لا يعلم ذلك، و مع العلم بالمخالفة اما يتمكن من الاحتياط بين الفتويين، أو لا يتمكن من ذلك.

و قد تقدم منا فى ذيل المسئلة الثانية عشر، ان الأقوى لزوم تقليد الأعلم فى صورة الاختلاف فى الفتوى إذا كانت فتواه مطابقة للاحتياط، سواء كانت فتوى غير الأعلم موافقة للاحتياط من جهة أخرى أم لا.

و اما مع عدم العلم بالمخالفة فلا يجب تقليد الأعلم مع العلم التفصيلى بالأعلمية

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۰۲

....

فضلا عما علم إجمالا، أو ظن أو احتمل بها فلا يلزم الأخذ بمظنون الأعلمية أو محتملها عند عدم المخالفة فى الفتوى بل يتخير فى تطبيق العمل بأى منهما.

و اما عند مخالفتهما من حيث الفتوى تفصيلا، أو إجمالا فذهب بعض الأساطين دام ظله إلى الأخذ بأحوط القولين لمناقشته فى أدلة التخيير، و حكمه بتساقط الفتويين و لا اثر للظن باعلمية أحدهما فضلا عن احتماله لعدم الدليل على اعتبار الظن فى المقام «۱» و لكن تقدم منا عدم المساعدة معه: بعد تسالم الأصحاب على التخيير عند المعارضة و عدم وجوب الاحتياط، اما لتمامية ما دل على التخيير بين الخبرين بضميمة عمل الأصحاب بخبر الضعيف الدال على التخيير و إلحاق الفتويين بالخبرين أو لتحقق الإجماع على التخيير بين الفتويين المختلفتين.

فعلى هذا إذا كان أحدهما المعين مظنون الأعلمية أو محتملها يكون داخلا فى باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية، و قد تقدم ان العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيينه للعلم بأنه حجة و معذرة على كل حال، و حجية الآخر و معذريته غير محرزة.

هذا كله إذا أمكن الاحتياط.

و اما إذا لم يتمكن من الاحتياط اما لعدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، أو لأن أحدهما افتى بوجوب الشىء و الأخر بحرمته، فلا محالة يتخير بينهما، و قد صرح بذلك بعض الأساطين دام ظله و قال فى وجهه.

«انه للعلم الإجمالى بوجوب تقليد الأعلم و هو مردد بين شخصين، و لا مرجح لأحدهما على الأخر.

و فى هذه الصورة إذا ظن باعلمية أحدهما، أو احتملها وجب الأخذ به للفرق بين صورة إمكان الاحتياط و عدمه لتساقط الفتويين فى الأولى دون الثانية، لأن الأحكام الواقعية منجزة عليه بالعلم للاجمالى غير مرتفعة عنه فحيث لا يمكنه الاحتياط فلا مناص

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۱۷.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۰۳

....

الا من اتّباع احدى الفتويين فاذا احتمل أو ظن باعلمية أحدهما، يدور أمر المكلف بين التعيين و التخيير و العقل يستقل بالأخذ بما يحتمل تعيينه» «۱».

تنبيه

و لا يخفى ان ما ذكرنا من لزوم الأخذ بمظنون الأعلمية، أو محتمله انما هو فى التقليد الابتدائى، و اما بعد التقليد الصحيح ان ظن، أو احتمل اعلمية غير المجتهد الذى كان يقلده فالأحوط تركه.

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۱۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۰۵

[مسئلة ۲۲- يشترط فى المفتى أمور]

اشارة

مسئلة ۲۲- يشترط فى المجتهد (۱) أمور: (۲)

---

(۱) و من يصح تقليده.

(۲) يشكل اعتبار بعض الأمور المسطورة، و يقوى عدم اعتبار بعضها الأخر، نعم يمكن المساعدة على اعتبار بعضها و سنشير الى المختار منها، و ربما يذكر أمور أخر يتجشم فى اعتبار بعضها و يستغنى عن بعضها الأخر بهذه الأمور.

لنگرودى، سيد محمد حسن مرتضوى، الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ۲ جلد، مؤسسه انصاريان، قم - ايران، اول، ۱۴۱۲ ه‍ ق

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد؛ ج‌۱، ص: ۴۰۶

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۱، ص: ۴۰۶

البلوغ (۳) و العقل، و الايمان، و العدالة، و الرجولية و الحرية، على قول (۴) و كونه مجتهدا مطلقا (۵) فلا يجوز تقليد المتجزى، و الحيوة (۶) فلا يجوز تقليد الميت ابتداء، نعم يجوز البقاء (۷) كما مر، و ان يكون اعلم، (۸) فلا يجوز على الأحوط (۹) تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل، و ان لا يكون متولدا من الزنا، و ان لا يكون مقبلا على الدنيا (۱۰) و طالبا لها مكبا عليها مجدا فى تحصيلها، ففى الخبر من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه.

---

(۳) على الأحوط.

(۴) ينبغى مراعاتها.

(۵) لم يشترط ذلك، و الأقوى جواز تقليد المجتهد المتجزى فيما اجتهد فيه إذا استنبط مقدارا معتدا به بحيث يصدق عليه عنوان الفقيه، و العارف بالأحكام، و نحوها، بل قد يجب تقليده إذا كان اعلم من غيره أو كانت فتواه المخالفة للمجتهد المطلق موافقة للاحتياط.

(۶) يعنى ابتداء.

(۷) بل يجب البقاء إذا كان الميت أعلم فى المسائل التى عمل بها.

(۸) ليست الأعلمية شرطا للتقليد نعم فيما إذا علم اختلاف فتواه الموافقة للاحتياط لفتوى غيره فالأقوى تقليده.

(۹) بل على الأقوى كما تقدم لكن فى صورة العلم بالمخالفة و كون فتواه مخالفة للاحتياط.

(۱۰) على الأحوط، و المستفاد من الخبر الشريف اعتبار التقوى الأكيد و الورع الشديد، و ان شئت قلت المرتبة العالية من العدالة.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج‌۱، ص: ۴۰۷

....

أقول: تنقيح المقال فى المسئلة يستدعى البحث فى مقامين- كما أشرنا إليهما فى أصل التقليد، و فى مسئلتى تقليد الأعلم، و تقليد الميت- من مقتضى عقل العامى فى المسئلة، و ما يقتضيه الأدلة.

المقام الأول فى حكم عقل العامى فى المراجعة إلى المجتهد

لا ينبغی الإشكال فی ان عقل ارتكازی العامی، و من لم يبلغ مرتبهٔ الاجتهاد فی تفريغ ذمته عما اشتغلت بالتكاليف يدعوه الی الرجوع الی مجتهد جامع لجميع الشرائط التی يحتمل دخالتها فی مرجع الفتوی لأنه بالمراجعهٔ الی غير الواجد لها و لو لشرط واحد منها فمشكوک فيه، فلا يكاد يكتفی به فی مقام تفريغ الذمهٔ.

نعم ان كانت فتوی الفقيه الجامع للشرائط عدم اعتبار شرط فی التقليد- مثلا- إذا رأی جواز تقليد المتجزی- فيصح للعامی تقليد المتجزی من ناحيهٔ فتوی الفقيه الجامع، و الفرق بينهما واضح.

المقام الثانی فيما تقتضيه الأدلهٔ فی المراجعهٔ إلی المجتهد مقتضی الأصل فی المسئلهٔ

و ليعلم أولا- انه إذا شک فی اعتبار شرط فی حجيهٔ فتوی المجتهد فمقتضی الأصل اعتباره، لان الشک فی مقام الامتثال و إسقاط التكليف المعلوم ثبوته بأصل الشريعهٔ، لا فی أصل التكليف، و قد قرر فی محله ان الشک كلما كان فی مقام الامتثال

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج١، ص: ٤٠٨

....

و سقوط التكليف المعلوم و لو بالإجمال يكون المرجع الاشتغال، و كلما كان الشک فی أصل التكليف يكون المرجع البراءهٔ، و المقام من قبيل الأول لأن مرجع الشک الی سقوط التكاليف المعلومهٔ بأصل الشريعهٔ بالتقليد، و المراجعهٔ إلی المجتهد و العمل بفتياه.

نعم ان دل دليل علی عدم اعتبار ما احتمل اعتباره فيؤخذ به.

و بالجملهٔ كلما شک فی اعتباره فی المجتهد فمقتضی الأصل اعتباره ما لم يدل من الشرع عموما أو خصوصا علی عدم اعتباره.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول:

عمدهٔ الدليل علی حجيهٔ الفتوی هی بناء العقلاء الممضاهٔ شرعا و لو بعدم الردع فان ثبت فی مورد نرفع اليد عن ذلک الأصل و نأخذ بما بنو عليه الا إذا ثبت ردع من الشرع عنه فاذا لم يثبت ردع من الشرع نأخذ بما بنو عليه.

الشرائط التی ذكر فی المتن لمرجع الفتوی

اشارهٔ

الشرائط التی يذكر فی المجتهد و من يصح تقليده أمور عدها الماتن أحد عشر امرا، و ربما يذكر غيرها فنذكر أولا ما أورده (قدس سره) و نشير الی ما هو المختار فيها، ثم نعقّبها بما أضيف إليها، و نعطف النظر إليها فنقول:

الشرط الأول: البلوغ

اشارهٔ

و ليعلم انه لا بد من ملاحظهٔ كل واحد من الشرائط بحياله منفكا عن سائر الشرائط بحيث لو كان المجتهد واجدا لجميع الشرائط ما عدی البلوغ مثلا فيبحث فيه بأنه هل يصح المراجعهٔ إلی المجتهد الواجد لجميع الشرائط ما عدی البلوغ أم لا بد من كونه بالغا، و هكذا فی اعتبار العقل لا بد من قصر النظر علی اعتبار العقل بخصوصه مع استجماعه لسائر الشرائط، و هكذا بقيهٔ الشرائط.

فما يظهر من بعضهم لاعتبار البلوغ مثلا- من انه لا اطمينان بآراء الصبی و استنباطاته بعد رفع القلم عنه و عدم تكليف له و عدم رادع

و حاجز له فى ارتكاب المعاصى فلا طريق الى عدم خيانته، و كذبه و لو تعبدا- فغير وجيه.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۰۹

....

لان محط البحث كما أشرنا هو فيما إذا اجتمع فى الصبى سائر الشرائط المعتبرة و منها العدالة و ترك المعاصى و إتيان الواجبات و بالجملة لا بد من قصر النظر على جهة الصباوة.

فالصبى الذى إذا رأيناه و زاولناه سرا و علانية، و لم نر منه عملا مخالفا للعرف و العقلاء، و الشريعة المقدسة بل آتيا بجميع محامد الصفات، و الواجبات تاركا لمساوى الأخلاق تاركا للمحرمات يحصل لنا الاطمئنان و الوثوق بإيمانه بل ربما يحصل الاطمئنان منه ما لم يحصل من البالغ، و لعمر الحق انه واضح.

الوجوه التى يستدل بها لعدم اعتبار البلوغ و دفعها

يستدل لعدم اعتبار البلوغ فى مرجع الفتوى بوجوه.

منها: بناء العقلاء حيث لم يفرقوا بين البالغ و غيره إذا حاز غير البالغ مراتب الفضل حتى صار كالبالغ فتريهم لا يعتبرون البلوغ فى رجوع الجاهل منهم الى العالم فاذا كان غير البالغ واجدا لكل ما يجده البالغ، و ماهرا فى صنعة الطبابة مثلا فيراجعون اليه من غير نكير و لو فرض كون الصبى أعلم من غيره لكان المراجعة إليه منهم بلا ريب و اشكال.

و لكنه لا يخلو عن مناقشة: لعدم تعارف حيازة غير البالغ مراتب الفضل الا نادرا فى قرون متطالية فما ظنك بوجود البناء منهم عليه.

و غاية ما يمكن ان يقال انه على فرض حيازة غير البالغين تلك المراتب لا يكادون يفرقون العقلاء بينهم و بين البالغين، فالبناء منهم إذا تقديرى لا فعلى، و قد تقرر فى محله ان مجرد بناء العقلاء على أمر ما لم ينضم إليه رضى الشارع لا يكاد يكون حجة و متبعا، و لذا يتجشم فى تقرير بناء العقلاء بكونه فى مرئى من الشارع و مسمع منه ليستكشف من عدم ردعه رضائه به، و أنت خبير بان هذا فى البناء الفعلى بمكان من الإمكان، و اما إجرائه فى البناء التقديرى فدون إثباته خرط القتاد.

فظهر ان التمسك ببناء العقلاء و السيرة العقلائية على المراجعة الى غير البالغ

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۱۰

....

ليس كما ينبغى.

و منها: إطلاقات أدلة التقليد لصدق عنوان أهل الذكر، و العالم، و الفقيه، و الناظر فى الحلال و الحرام، و راوى الحديث و نحو ذلك على غير البالغ كصدقها على البالغ.

و لكن يناقش فى ذلك أولا: بدعوى انصرافها الى الإفراد المتعارفة لما أشرنا من ندرة وجود غير البالغ الحائز لمراتب الفضل فى طول القرون و الأعصار الموجب لندرة استعمال تلك الألفاظ فيه فتأمل.

و ان أبيت عن ذلك فلا أقل من الشك فى الإطلاق و معه لا يتم الاستدلال.

و ثانيا: على تقدير الإطلاق فقد يقال بتقييدها بما يستفاد منه اعتبار الرجولية كقول الصادق عليه السّلام فى رواية ابى خديجة. و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا إلخ «۱» حيث أمر عليه السلام بالمراجعة الى رجل منهم يعلم شيئا من قضاياهم.

و قوله فی روایة أخری لأبی خدیجة: اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا إلخ «۲» فقد أمر علیه السّلام بجعل رجل منهم لذلک.

و قوله علیه السّلام فی مقبولة عمرو بن حنظلة: ینظر ان من کان منکم ممن روی حدیثنا و نظر فی حلالنا إلخ «۳» حیث ان المتبادر من لفظة (منکم) کون الراوی من الرجال.

و قوله علیه السّلام فی خبر الاحتجاج: من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه الی قوله فللعوام ان یقلدوه «۴».

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶.

(۳) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱.

(۴) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۱

....

حیث ان المتبادر من الجمع المذکر کون الفقهاء من الرجال الی غیر ذلک من الاخبار.

و بالجملة اعتبار الرجولیة المقابلة للصباوة فی القاضی یقتضی اعتبارها فی الفتوی مع ان الخبر الأخیر فی مورد الفتوی.

و لکن لا یخفی ما فیه أولا:

بأنه لو کان لأدلة التقلید إطلاق، و لم نقل بانصرافها عن الصبی غیر البالغ لا یصلح ما ذکر للتقیید، بداهة ان ذکر عنوان الرجولیة فیما ذکر وارد مورد الغالب، لا بلحاظ مقابلتها للصباوة، کما هو الشأن فی کثیر من الموضوعات المأخوذة موضوعات للأحکام فی الأبواب المتفرقة، و لذا تری فی اخبار الشکوک: عبر: ان الرجل إذا شک کذا. فله کذا. مع عدم اختصاص أحکام الشکوک بالرجل، بل یعم مطلق الشاک و لو کان أمریة، أو صبیّا، و لأجل ذلک یری المشهور مشروعیة عبادة الصبی مع ان لسان أکثر أدلة مشروعیة العبادات مخصوصة بالمکلف کما لا یخفی.

و ثانیا: ان أبیت إلا عن لحاظ عنوان الرجولیة فیما ذکر فیمکن ان یقال ان غایة ذلک هی مقابلتها لعنوان المرئة کما سیجیء لا ما یعم الصبی فتدبر.

و ثالثا: ان مورد غیر خبر الأخیر باب القضاء و لا ملازمة بین بابی القضاء و و الفتوی، الا ان یقال ان منصب القضاء ملازم للفتوی و لا عکس، فما دل علی اعتباره فی القضاء یکون فی الفتوی فتأمل.

و منها: حکم العقل الارتکازی حیث انه لا یفرق بین البالغ و غیره، و لا یری للبلوغ ای شأن فی صحة المراجعة، ما لا یراه لغیر البالغ الحائز مرتبته.

و بالجملة العقل المصحح لمراجعة الجاهل الی العالم لا یفرق بین البالغ و غیره إذا حاز غیر البالغ مراتب الفضل کالبالغ فیصح المراجعة الی غیر البالغ الحائز مراتب الفضل فیتم الاستدلال به الا إذا قام دلیل علی اعتبار البلوغ، فربما یذکر وجوه لاعتباره فی مرجع الفتوی فان تم نرفع الید عن حکم العقل و الا فحکم العقل متبع

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۱۲

الوجوه التی یستدل لاعتبار البلوغ فی مرجع الفتوی

الوجه الأول: الإجماع

قال شيخنا الأعظم الأنصارى (قدس سره): «يعتبر فى المجتهد أمور: البلوغ، و العقل، و الايمان، و لا إشكال فى اعتبار الثلاثة» «۱».
فتراه (قدس سره) جعل اعتبار البلوغ فيه من الأمور المسلمة.
و المحقق الأصفهانى (قدس سره) بعد ذكر أمور منها البلوغ فى المفتى قال: «و لو لا التسالم على الكل من الكل لأمكن المناقشة فى الكل» «۲».
يظهر منه تسالمهم على اعتبار البلوغ فيه.
و قال والدنا العلامة (قدس سره) بعد ذكر أمور فى مرجع الفتوى التى منها البلوغ:
«ان اعتبار تلك الأمور فى مرجع الفتوى مما تسالم عليه الكل فلا جدوى فى تطويل الكلام فيها ببيان المناقشة» «۳».
قلت: ان تم الإجماع التعبدى فبها، و الا فلو كان تسالمهم عليها من جهة سائر الوجوه، أو ظن، أو احتمل ذلك فلا ينفع.

الوجه الثانى: بعد تصدى الصبى المراهق لمرجعية العظمى للمسلمين،

اشارة

و لعل تصدى غير البالغ للإفتاء، و المرجعية أمر مرغوب عنه فى الشريعة المقدسة بحيث يتنزهون مقام الإفتاء و المرجعية عن غير البالغ.
و ربما يتنزهون عن بعض البالغين ممن لم يمض عن بلوغه مدة كثيرا، بل ربما يستشمّ اعتبار الشيخوخة فيه من قوله عليه السّلام: اصمدا فى دينكما على كل مس فى حبنا، و كل كثير القدم فى أمرنا «۴» فما ظنك باعتبار البلوغ.

---

(۱) رسالة التقليد/ ۵۹.

(۲) رسالة الاجتهاد و التقليد/ ۵۰.

(۳) رسالة التقليد/ ۱۴.

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴۵.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۱۳

....

و فيه: انه لم يقم دليل على ذلك سوى الاستبعاد و لا يعول على الاستبعاد بعد مساعدة الدليل، و كان الصبى المراهق مستجمعا لسائر الشرائط المعتبرة فى مرجع الفتوى بل إذا كان اعلم من البالغين.
و لقد أجاد المحقق الأصفهانى (قدس سره): حيث قال ان الواضح ان أمر الفتوى من حيث المنصب ليس بأعظم من النبوة، و الإمامة فليس شمول الأدلة له مع وجود سائر الشرائط امرا مستشبعا «۱».
و بالجملة كما أفيد: استبعاد ان يكون المقلد للمسلمين صبيا مراهقا إذا كان واجدا لسائر الشرائط مما لا وقع له كيف؟! و من الأنبياء، و الأوصياء عليهم أفضل الصلاة من بلغ مرتبة النبوة، أو الإمامة فلا تكون منافية للمرجعية ابدا و لم نستفد من مذاق الشارع ان تصدى غير البالغ للإفتاء و المرجعية أمر مرغوب عنه فى الشريعة المقدسة «۲».

تصدی عیسی و یحیی علیهما السّلام للنبوة حال الصباوة

قلت: أشار بقوله تصدی بعض الأنبیاء أو الأوصیاء للنبوة، أو الإمامة إلی نبوة عیسی علیه السّلام و قد فوضت الیه منصب النبوة و قد کان فی المهد صبیا قال تعالی حکایة عنه إِنِّی عَبْدُ اللّهِ آتانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنِی نَبِیًّا وَ جَعَلَنِی مُبارَکاً «۳» و الی نبوة یحیی بن زکریا (علی نبینا و آله علیهما السّلام): قال تعالی یا یَحْیی خُذِ الْکِتابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَیْناهُ الْحُکْمَ صَبِیًّا «۴».

تصدی الإمام الجواد (ع) للإمامة و هو ابن سبع سنین

و الی إمامه سیدنا و مولانا جواد الأئمة علیهم السلام، و قد فوض الیه منصب

---

(۱) رسالة الاجتهاد و التقلید/ ۵۰.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۲۱۵.

(۳) مریم: ۱۹/ ۳۰.

(۴) مریم: ۱۹/ ۱۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۱۴

....

الإمامة و قد بلغ من العمر سبع سنین.

و ذلک لأنه علیه السّلام کما فی إرشاد المفید: ولد فی شهر رمضان سنة خمس و تسعین و مأة بالمدینة، و قبض بالبغداد فی ذی القعدة سنة عشرین و مائتین، و له یومئذ خمس و عشرون سنة، و کانت مدة خلافته لأبیه، و إمامته من بعده سبع عشرة سنة اه «۱» فیکون سنه عند وفاة أبیه علیهما السّلام سبع سنین.

تصدی الإمام الهادی (ع) للإمامة و هو ابن ثمانیة سنة

و الی إمامه سیدنا الامام الهادی علیه السّلام، فقد فوض الیه منصب الإمامة و قد بلغ من العمر ثمانیة سنة.

و ذلک لأنه علیه السّلام کما فی إرشاد المفید: کان مولده بصربا بمدینة للنصف من ذی الحجة سنة اثنتی عشرة و مائتین و توفی بسر من رأی فی رجب سنة أربع و خمسین و مأتین و له یومئذ احدی و أربعون سنة و أشهر. الی ان قال: و کانت مدة إمامته ثلاثا و ثلاثین سنة «۲» فیکون سنه عند وفاة أبیه ثمانیة سنة.

تصدی الإمام الحجة بن الحسن (ع) للإمامة و هو ابن خمس سنین

و الی إمامه سیدنا صاحب الأمر حجة بن الحسن العسکری عجل اللّه فرجه الشریف و قد فوض الیه منصب الإمامة و هو ابن خمس سنین.

و ذلک لان مولده علیه السّلام کما فی إرشاد المفید: کان لیلة النصف من شعبان سنة خمس و خمسین و مأتین و امه أم ولد یقال لها نرجس، و کان سنه عند وفاة أبیه خمس سنین أتاه اللّه فیها الحکمة و فصل الخطاب و جعله آیة للعالمین، و أتاه اللّه الحکمة، کما أتاها یحیی صبیا، و جعله اماما حالة الطفولیة الظاهرة کما جعل عیسی بن مریم فی المهد صبیا «۳».

---

(۱) المصدر ط النجف الأشرف/ ۳۵۶.

(۲) المصدر ط النجف الأشرف/ ۳۶۷.

(۳) المصدر ط النجف الأشرف/ ۳۹۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۱۵

الوجه الثالث: ان المحجورية المطلقة للصبى بحيث لا يجوز له التصرف فى أموال نفسه و لا فى أموال الغير إلا بإذن وليه،

تنافى المرجعية للفتوى فان من وظائف المرجع حفظ أموال القصّير و الغيّب، و الأموال المجهولة مالكها و صرفا فى مواردها المقررة و التصدى للأمور الحسبية و غيرها.

و فيه: ان محل البحث حجية فتوى الصبى و آرائه و جواز العمل بما استنبطه و لا ينافى ذلك محجوريته للتصرف فى أموال نفسه و غيره.

و بالجملة باب المرجعية فى الفتوى و حجية آراء الصبى غير باب المرجعية فى حفظ الأموال و صرفها فى مواردها فيصح ان يقال بجواز الإفتاء للصبى و حجية فتواه لغيره و لكن لا يجوز تصرفاته فى أموال نفسه و غيره فتدبر.

الوجه الرابع: ما ورد: ان عمد الصبى و خطاءه واحد

كما فى خبر محمد بن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال عمد الصبى و خطأه واحد «۱».

و خبر إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا عليهم السّلام كان يقول عمد الصبيان خطا يحمل على العاقلة «۲».

تقريب الدلالة هو انه يستفاد منهما إلغاء أفعال الصبى عن الاعتبار و منها أقواله و آرائه و فتاواه فلا حجية للفتاوى الصادرة خطأ.

و فيه أولا: ان المستفاد منهما أجنبى عما نحن بصدده لان المراد من ان عمد الصبى خطأ بقرينة ما فى ذيل خبر إسحاق هو ان دية الصبى فى القتل خطا على عاقلته لا ان كل ما يصدر عنه فهو بحكم الخطاء فى الشريعة بحيث لو قلنا بمشروعية عبادات الصبى كما هو المشهور لم تبطل صلاته إذا تكلم فيها عمدا فتدبر.

و ثانيا: أو ان أبيت عن اختصاصهما بمورد القتل فلا أقل لا إطلاق لهما بحيث يشمل كل ما يصدر منه حتى أقواله، و آرائه، و القدر المتيقن منه هو خصوص

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب العاقلة ح/ ۲.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب العاقلة ح/ ۳.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۱۶

....

أفعاله الصادرة منه و المعاملة مع أفعاله و تروكه معاملة الخطاء و عدم المؤاخذة بهما فلا يشمل أقواله و آرائه فلا يستفاد بطلان آرائه و عدم اعتبار فتواه و هو واضح.

الوجه الخامس: ما ورد من رفع القلم عن الصبى

اشارة

كخبر ابن ظبيان قال اتى عمر بامرئـة مجنونة قد زنت فأمر برجمها فقال على عليه السّـلام: اما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبى حتى يحتلم، و عن المجنون حتى يفيق، و عن النائم حتى يستيقظ «۱».

و بمضمونه أخبار كثيرة فى أبواب متفرقة.

يستفاد من رفع القلم عن الصبى محجوبيته عن التصرف، و انه مولّى عليه و من كان بهذا الشأن كيف يصح تقليده و أخذ آرائه.

و فيه: ان ظـاهر الرفع هو رفع المؤاخـذة بأفعـاله و تروكه و انه لاـ يعاقب عليها و ظاهر ان ذلك لا يقتضـى عـدم جواز تقليـده و الحكم ببطلان أقواله و عدم اعتبار آرائه و فتاواه.

فتحصل انه بعد عدم تعارف حيازة غير البالغ تلك المراتب يحكم العقل الارتكازى بعدم الفرق فى الرجوع الى العالم بين كونه صغيرا أو كبيرا إذا اجتمع فى الصـغير ما اعتبر فى الكبير، فلو اعتبر البلوغ فإنما هو بتعبد من الشـرع، و قد عرفت عدم تمامية الوجوه المذكورة لاعتبار البلوغ فى مرجع الفتوى.

و لكن عرفت حكايـة الإجمـاع و تسـالم الأصـحاب على اعتبـار البلوغ فان تم و كان بحيث يكشف و يحـدس عن رأى المعصوم عليه السّلام و لم يظن ان مستندهم تلك الوجوه المزيّفة فهو و الا فلا يكاد ينفع.

و لكن مع ذلک كله تحفظا للخروج عما ادعى تسالم الأصـحاب عليه فالأحوط اعتباره، و الذى يهون الخطب عدم كون المسئلة مبتلى بها.

---

(۱) الوسائل باب ۴ من أبواب مقدمات العبادة ح/ ۱۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۱۷

تنبيه

و لا يخفى ان محل الكلام اعتبار بلوغ المجتهد فى زمان العمل بفتياه، و اما إذا اسـتنبط الأحكام قبل البلوغ على الموازين المقررة و لم يعدل عنها بعد البلوغ فلا ينبغى الإشكال فى جواز الرجوع اليه قال شيخنا الأعظم قدس فى الرسالة:

«الظاهر ان الاجتهاد فى حال الصغر، أو عدم الايمان و كذا الإفتاء حالهما لا يضر إذا كان فى زمان العمل بالغا مؤمنا» «۱».

الشرط الثانى: العقل

اشارة

لاـ إشـكال فى اعتبار العقل حال الاسـتنباط، و جميع الأدلـة من الآيات، و الروايات و حكم العقل، و بناء العقلاء متطابقـة على اعتباره، ضرورة ان عنوان الفقيه و العـارف بالأحكام، و الناظر فى الحلال و الحرام و غيرها من العناوين لا تكاد تنطبق على من لم يكن له عقل و درايـة و لا ميزان لفهمه و درايته و لا لشـىء من اعماله و أقواله، و بناء العقلاء جار على رجوع الجاهل منهم الى العالم العاقل، لا الى من لا عقل له و من يفعل ما يريـد بلا درايـة، و لا ميزان، و يهرول فى الشوارع و الأسواق بلا غرض و هـدف، و يضـرب هذا و يهتک ذاک، و يأكل ما تمكن من اكله الى غير ذلک.

و بالجملة لا إشكال فی اعتبار العقل حال الاستنباط و قد عرفت من شيخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) حكاية تسالم الأصحاب عليه فالأدلة متطابقة على اعتبار العقل حال الاستنباط.

حكم اعتبار العقل حال العمل بالفتوى

و لكن وقع الكلام فی اعتبار العقل بحسب البقاء فی حجية ما استنبطه حال درايته و عقله و ان وزان العقل هل وزان الحيوة أم لا؟. فاذا استنبط حال الدراية و العقل و أخذ العامی الفتوى منه فی ذلك الحال- و افرض

---

(۱) رسالة التقليد/ ۵۹.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۱۸

....

انه عمل بفتياه حال إفاقته- ثم طرء عليه الجنون هل يجوز له البقاء على تقليده كما هو الشأن بالنسبة إلى الحيوة- و قد تقدم- أولا يجوز بل لا بد من بقائه على صفة العقل حال العمل بفتياه؟ وجهان.

ربما يتوهم من ان مقتضى جواز الرجوع الى الميت و جواز البقاء على تقليد الميت هو جوازه فی المقام.

و لكن الحق اعتبار العقل حال العمل بفتياه أيضا و ذلك لا من جهة الأدلة اللفظية و بناء العقلاء، لان مقتضى إطلاقات الأدلة و بناء العقلاء فيه هو الشأن فی اعتباره الحيوة بل اعتباره بلحاظ ان المرتكز فی أذهان المتشرعة الواصل إليهم يدا بيد هو عدم رضى الشارع الأقدس بزعامة المجنون و من لا عقل له للفتوى، و يرون الجنون منقصة للرجل دون الموت.

الفرق بين الحيوة و بين الجنون و الهرم و المرض

و قد أشرنا سابقا الى ضعف ما استشهد به المحقق الخراسانی (قدس سره) و مقايسة الحيوة بالجنون و الهرم، و المرض من جهة عدم بقاء الرأی فی شیء منها، و لذا ذهب الى عدم جواز بقاء تقليد الميت كما لم يجز البقاء على تقليد المجنون الذی كان حال الاستنباط عاقلا.

توضيح الضعف هو ان عدم الجواز عند طرو الجنون و الهرم و المرض ليس لعدم بقاء الرأی بل لجهة أخرى و هو ان المتصف بالجنون مثلا لا يليق- و لو باعتبار فتاواه السابقة- بزعامة المسلمين و مرجعية الفتوى لسقوطه عن الانظار بطرو حالة الجنون و نحوه عليه، و هذا بخلاف الموت فإنه لا يوجب نقصا على الإنسان بل هو كمال للنفس لتجردها من عالم المادة و لوازمها و انتقالها الى عالم المجردات و كمالاتها و لذا طرء الموت على أشرف الأنبياء و المرسلين و لم يطرء الجنون على أحد من الأنبياء.

مضافا الى دعوى الإجماع القطعی و تسالم الأصحاب على اعتبار العقل فی مرجع

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۱۹

....

الفتوى حالتی العمل بفتياه و حال استنباطه فالأحوط الأقوى اعتبار العقل فی مرجع الفتوى فی الحالتين.

هذا کله فی الجنون الإطباقی.

حکم تقلید المجنون الأدواری

و اما المجنون الأدواری- و هو الذی یعقل زمانا و یجنّ أحیانا- فهل یجوز تقلیده حال إفاقته أم لا؟ وجهان.
من عدم المحذور فی الرجوع الیه حال إفاقته لشمول إطلاقات الأدلهٔ، و حکم العقل، و بناء العقلاء.
و من ان طرو الجنون لشخص یوجب منقصهٔ فیه بحیث یوجب انحطاط درجته بین الناس، و سقوطه من أعینهم.
الأحوط عدم جواز تقلید المجنون الأدواری حال إفاقته.

الشرط الثالث: الایمان

اشارهٔ

و المراد بالایمان معناه الأخص فمرجعه الی اعتبار کون مرجع الفتوی اثنی عشریا، فلا یصح تقلید الکافر، و المخالف، و من انتحل الی أحد من المذاهب الباطلهٔ فی الدین و المذهب.
و لا یخفی ان حکم العقل و بناء العقلاء و ان کان علی عدم اعتبار الایمان فی مرجع الفتوی ضرورهٔ ان حکم العقل، و بناء العقلاء مستقر علی رجوع الجاهل الی العالم من غیر فرق بین کونه مؤمنا، أو مسلما، أو کافرا، و لا یرون ای فرق بین المؤمن و المخالف، و الکافر فی المراجعهٔ إلیه بعد إحراز خبرویته و کونه من أهل الاطلاع.

الوجوه التی یستدل بها لاعتبار الایمان فی مرجع الفتوی

اشارهٔ

و لکن یستدل لاعتبار الایمان فیه بوجوه.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۰

الوجه الأول: الکتاب العزیز

فقد ورد آیات مبارکات فی النهی عن اتّباع الظالم، و عدم الرکون الیه، و التحذر عن الضال و المضلّ، و المنحرف، و صاحب الأهواء الباطلهٔ، و ان کانوا من ذوی الأرحام، و العشیرهٔ یجدها المتتبع فمع ذلک کیف یصح جعله سندا، و وسیلهٔ بین الخلق، و الخالق، و لا بأس بالإشارهٔ إلی ثلاثهٔ منها تبیینا للمرام.
قال تعالی لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّارُ «۱».
تقریب الاستدلال ان غیر المؤمن من الکافر و المخالف و صاحب المذاهب الباطلهٔ ظالم لنفسه قطعا و واضح ان الاستناد و الاعتماد علی فتاوی المجتهد و تقلیده فی أمور الدین و الدنیا من أظهر مصادیق الرکون.

و فرق واضح بین أخذ الفتوی من المجتهد و تقلیده و بین العمل بأخبار الثقة و لذا تری الطائفة عملت بأخبار الثقات من العامة و الفطحیة، و الواقفیة و غیرها من المذاهب الباطلة و لکن لم یعملوا بارائهم و اجتهاداتهم.

و قال تعالی لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ «۲».

و ذلک لأنه لا ینبغی الإشکال فی کون مقام الإفتاء و المرجعیة و رجوع الأمة الإسلامیة إلی الشخص فیما یرتبط الی معاشهم و معادهم خلافة إلهیة، و عهد منه تعالی کما عن صاحب الجواهر احتماله و لا إشکال فی ان غیر المؤمن ظالم لنفسه فلا تناله الخلافة الإلهیة.

و قال تعالی ما کُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّینَ عَضُداً «۳».

لوضوح انه ای ضلالة أعظم مما یعتقده الکافر، و المخالف، و صاحب المذهب الفاسد، و ای عضد أعظم من مرجعیة الفتوی.

الی غیر ذلک من الآیات المبارکات و فیما ذکرناه کفایة.

---

(۱) هود: ۱۱/ ۱۱۳.

(۲) البقرة: ۲/ ۱۲۴.

(۳) الکهف: ۱۸/ ۵۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۲۱

الوجه الثانی: السنة الشریفة

اشارة

لا یخفی ان هنا اخبارا إذا لاحظها المتدرب الخبیر یطمئن بصدورها عن ناحیتهم المقدسة بحیث لا یحتاج إلی ملاحظة اسناد کل منها، و لا یضر وقوع بعض إفراد مجهول لم یذکر اسمه فی کتب الرجال، أو ذکر و لکن لم یذکر بمدح و لا ذم، أو بعض المنتحلین ببعض المذاهب الباطلة فی اسناد بعضها.

فمنها: مکاتبة أبی الحسن علیه السّلام و هو فی السجن لعلی بن سوید السّابی قال:

و اما ما ذکرت یا علی ممن تأخذ معالم دینک؟ لا تأخذن معالم دینک عن غیر شیعتنا، فإنک إن تعدیتهم أخذت دینک عن الخائنین الـذین خانوا اللّه و رسوله و خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا علی کتاب اللّه فحرّفوه و بدلوه فعلیهم لعنة اللّه، و لعنة رسوله و لعنة ملائکته و لعنة آبائی الکرام البررة و لعنتی و لعنة شیعتی إلی یوم القیمة «۱».

تقریب الدلالة ان الخیانة المذکورة لا تنفک عن اعتقاد الخلاف، و لیس المراد من عدم الایتمان مجرد الفسق الظاهری الذی یصدر من الشیعة أحیانا غیر معتقد الخلاف

ذکر و تعقیب

و لکن ناقش سیدنا العلامة الحکیم (قدس سره) فی دلالتها: بان الظاهر منها هو کون المانع عدم الایتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف، مع ان منصرفها القضاة الذین کانوا یعتمدون علی القیاس و نحوه من الحجج الظنیة فی قبال فتوی المعصومین علیهم السّلام و لیس مثلهم محل الکلام «۲».

و بعبارة أخری کما فی التنقیح و الدروس و اللفظ من التنقیح: «ان الظاهر ان النهی فیها عن الأخذ عن غیر الشیعة انما هو من جهة عدم

الوثوق و الاطمئنان

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۴۲.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۴۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۲

....

بهم لأنهم خونة حیث خانوا اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و خانوا أماناتهم کما فی الروایة، و أین هذا مما هو محل الکلام لان البحث انما هو فی جواز الرجوع الی من کان واجدا لجمیع الشرائط و تصدی لاستنباط الأحکام عن أدلتها علی الترتیب المقرر عندنا و لم یکن فیه ای نقص غیر انه لم یکن شیعیا و معتقدا بالأئمة علیهم السّلام» «۱».

قلت: و لکن الإنصاف ان دلالة المکاتبة لا تخلو عن وجه لظهور صدرها فی انهم لما خانوا اللّه و رسوله لا یجوز أخذ معالم الدین منهم و لو کانوا غیر خائنین فی نقل الخبر، و ظهور الصدر فی النهی عن أخذ معالم الدین عن غیر الشیعة و حصر أخذها من الشیعة أقوی من ظهور الذیل فی عدم الأمانة فی النقل فتدبر.

و بالجملة کما أفید ان الاشکال فی الروایة بأن الظاهر منها عدم الایتمان لا مجرد اعتقاد الخلاف لا وقع له إذ ظهور صدرها فی الحصر أقوی من الذیل فی التعلیل.

ان قلت: کما فی التنقیح أخذ معالم الدین کما یتحقق بالرجوع الی الفتوی کذلک یتحقق بالرجوع الی رواة الحدیث و من الظاهر ان حجیة الروایة لا یتوقف علی الإیمان فی رواتها لما تقرر فی محله حجیة خبر الثقة و لو کان غیر الاثنی عشری قلت: الإنصاف ان الظاهر من مکاتبته علیه السّلام هو أخذ معالم الدین و مناهجه من غیر فکر و رویة و إتعاب النفس و تحمل المشاق فی جرحه و معرفة وثاقته، و لعله بقرینة ما ذکرنا لا یرید علیه السّلام الرجوع إلیهم فی الروایة فتدبر.

ثم ان دعوی انصراف المکاتبة إلی قضاة العامة غیر واضح کما لا یخفی.

فالإنصاف ان استفادة اعتبار الایمان فیمن یؤخذ منه معالم الدین و الاستناد الیه من هذه المکاتبة غیر بعیدة و قد أشرنا انه بلحاظ کثرة الاخبار لا یهمنا ملاحظة سندها و منها: ما کتبه أبو الحسن الثالث لأحمد بن حاتم بن ماهویه و أخیه بعد ما سئلاه عمن نأخذ معالم الدین فکتب علیه السّلام:

فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبنا و کل کثیر القدم

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۱۹. الدروس ج ۱/ ۱۲۱.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۳

....

فی أمرنا فإنهما کافوکما إن شاء اللّه «۱».

تقریب الدلالة ظاهر.

النقاش فی خبر ابن ماهویه و دفعه

و لكن نوقش بعدم العمل بظاهره لدلالته على اعتبار شدة الحب و الثبات التام فى أمرهم و لم يعتبرا فى مرجع الفتوى لأن غاية ما يعتبر فيه هو الايمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين فيحمل على بيان أفضل الإفراد مع إمكان شمول معالم الدين للرواية أيضا.

قلت: يمكن ان يقال ان المراد بقوله عليه السّلام كل مسنّ فى حبنا و كل كثير القدم فى أمرنا: من كان الايمان و حب الأئمة عليهم السّلام ثابتا فى قلبه بحيث صار ملكة له لا من كانت المحبة غير ثابتة فى قلبه، و لعل اعتبار الايمان بهذا المعنى فى مرجع الفتوى قريب جدا.

و بالجملة جملة كل مسنّ فى حبهم و كثير القدم كناية عن رسوخ المحبة فيهم، و ثبات القدم فى أمرهم.

و حديث شمول معالم الدين للرواية قد عرفت حاله فى الرواية المتقدمة فلاحظ.

و منها: مقبولة عمر بن حنظلة المتكرر ذكرها. و فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا الرواية «۲».

و نحوها: رواية ابى خديجة و فيها. و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم «۳».

و قريب منهما روايته الأخرى «۴».

تقريب الدلالة هو ان المراد بالضمير فى (منكم) فيهما من يكون من شيعة أئمة

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۴۵.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۱.

(۳) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۵.

(۴) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۶.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۲۴

....

أهل البيت عليهم السّلام و من ولاتهم، و حماتهم.

المناقشة فى المقبولة و أختيها و دفعها

نوقش أولا: بأنها وردت فى الترافع و مسئلة القضاء، و لا ملازمة بين بابى القضاء و الفتوى.

و لكن تقدم ان ما يعتبر فى القضاء معتبر فى الفتوى إلا إذا كانت هناك قرينة على اعتباره فى القضاء بخصوصه كالأعلمية فى البلد فى القاضى على القول به لما أشرنا أن الأعلمية المعتبرة فى مرجع الفتوى أوسع.

و بالجملة استفادة اختصاص اعتبار الايمان فى خصوص القضاء دون الفتوى جمودا على المورد غير وجيه بعد ما تقرر فى محله انه لا فرق بينهما فيما هو المهم، بل هما يرتضعان من ثدى واحد.

و ثانيا: ان استفادة اعتبار الايمان منها ليس امرا تعبديا، بل بلحاظ أمر اعتبارى و هو ان غير الشيعة غالبا لا يروى عنهم عليه السّلام و انما يروى عن المفتى فى مذهبه و من اعتنق به فى عقيدته فلا يكون راويا عنهم و عارفا بأحكامهم و قضاياهم، فاذا افتى غير المؤمن بحكمهم عليهم السّلام و على موازين ما صدر عنهم فلا مضايقة فى نفوذ فتواه.

و لا يخفى ما فيه: لان مقتضاه ان القاضى غير الشيعى إذا حكم على الموازين المقررة عند الشيعة يكون حكمه نافذا و هو كما ترى.

و الذى يسهل الخطب ان هذه التحليلات المدرسية لا يلائم الكلمات الصادرة عنهم عليهم السّلام المنزلة على الأفهام الساذجة العرفية، و من لاحظ الروايات يفهم بالفهم العرفى الساذج الذى هو المعيار فى فهم كلماتهم ان اعتبار الايمان فى الحاكم لخصوصية فيه لا

بلحاظ ان غیر الشیعة لا یحکم علی موازین ما صدر عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام فتدبر فالإنصاف ان دلالة الروایات علی اعتبار الایمان فی القاضی واضحة، و قد عرفت الملازمة بین ما یعتبر فی منصب القضاء و الفتوی.

و منها: ما عن تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۵

....

و فیه. ان من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام ان یقلدوه، و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعة «۱».

فإنه یدل بوضوح علی ان الفقیه المتصف بالصفات المذکورة فیه المأمور بتقلیده لا یکون الا بعض فقهاء الشیعة فما ظنک بغیرهم من المخالفین و من یذهب المذاهب الباطلة.

الوجه الثالث: الإجماع

حکی إجماع السلف الصالح، و الخلف الأصیل علی اعتبار الایمان فی المفتی، و قد أشرنا عند اعتبار البلوغ فیه الی دعوی الشیخ (قدس سره) عدم الإشکال فی اعتباره، و انه من الأمور المسلمة، و عرفت من مقال المحقق الأصفهانی (قدس سره) تحقق الاتفاق من الکل علیه فلاحظ.

الاستیناس لاعتبار الایمان فی مرجع الفتوی

و یمکن الاستیناس لاعتبار الایمان فی مرجع الفتوی من اعتبار العدالة فی إمام الجماعة، فإذا لم یرض الشارع بامامة غیر الإمامی فما ظنک بالزعامة العظمی التی هی أعظم المناصب بعد الإمامة.

أضف الی ذلک دلالة غیر واحد من الاخبار علی ان المخالف، و تارک الولایة کافر، و لا ینافی کفرهم ترتیب بعض أحکام الإسلام علیهم فی الدنیا علی ما سیجیء فی مبحث الطهارة فهل تری مع ذلک مرجعیة المخالف فی الفتوی حاشاک.

و الإنصاف ان المناقشة فی اعتبار الایمان فی مرجع الفتوی بلحاظ ما یقتضیه البحث و المذاکرة و المناقشات المدرسیة و الا فلا ینبغی المناقشة فی عدم جواز رجوع الشیعة إلی مخالفیهم فی العقیدة، و قد جبّلوا علی ذلک و لا یرون لمن لا یتدین بمذهب أهل البیت علیهم السّلام و یذهب الی المذاهب الباطلة موقفا و شأنا یرجع الیه بحیث یستند

---

(۱) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۶

....

إلیه فی أمر دینه و دنیاه.

بل إذا اعتقد المجتهد الاثنی عشری بعض العقائد الانحرافی و انتحل الی بعض المشارب الباطلة تریهم ینعزلون عنه و یترکونه بل ربما یتهمونه.

مناقشة بعض الأساطین فی اعتبار الایمان بقاء و دفعها

ثم انه بما ذکرنا کله یظهر ضعف مناقشة بعض الأساطین دام ظله فإنه قال لو سلم جمیع ذلک و بنینا علی شرطیة الایمان و الإسلام فی حجیة الفتوی بحسب الحدوث فلا ملازمة بینها و بین اعتبارهما فی حجیتها بقاء أیضا بحیث لو أخذ العامی فتوی المجتهد حال استقامته و ایمانه ثم انحرف عن الحق لم یجز له ان یبقی علی تقلیده لسقوط فتواه عن الاعتبار فإنه یحتاج الی دلیل أخر غیر ما دل علی اعتبارهما فی الحدوث» «۱».

توضیح الضعف لائح مما ذکرنا الا ان یرجع مناقشته الی عدم دلیل لفظی علی شرطیة الایمان و الإسلام فزعم عدم دلیل لفظی علی اعتبارهما بعد اقتضاء إطلاق الأدلة و بناء العقلاء علی عدم اعتبارهما، و الا فقد صرح کما فی تقریر بحثه الأخر باعتباره الایمان فقال:

«لا ینبغی التردد فی اعتبار الایمان فی المقلد حدوثا و بقاء لارتکاز أذهان المتشرعة الواصل إلیهم یدا بید عدم رضی الشارع زعامة من لا ایمان له بالأئمة الهداة و لا یحتمل أحد التدین و أخذ الفتوی ممن لا یتدین بدین أئمة أهل البیت علیهم السّلام و یذهب یمینا و شمالا الی مذاهب باطلة» «۲».

و قد عرفت استفادة اعتبارهما من الکتاب و السنة و غیرهما فلاحظ.

الشرط الرابع: العدالة

اشارة

وزان اعتبار العدالة فی مرجع الفتوی وزان اعتبار البلوغ، و الایمان من جهة انها غیر معتبرة فی محیط العرف و العقلاء و یرون ان مقتضی إطلاق الأدلة عدم اعتبارها،

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۲۰.

(۲) الدروس ج ۱/ ۲۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۷

....

و لا یکاد یفرقون فی صدق إنذار المنذر، و العالم، و الناظر فی الحلال و الحرام بین کونه عادلا أو غیر عادل، و غایة ما یقتضیه بنائهم هی اعتبار الوثاقة، و هی غیر العدالة کما لا یخفی.

الوجوه التی یستدل لاعتبار العدالة فی المرجع

اشارة

الا انه یستدل لاعتبارها بوجوه.

فمنها: قوله تعالی:

وَ لاٰ تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّٰارُ «۱» تقریب الدلالـة ان الفـاسق ظـالم لنفسه و جعله مرجعـا فی المهمات و المشـکلات، و الاستناد إلی آرائه من أعظم أنحاء الرکون.

قد یناقش فیه لشک فی شمول الظالم لمطلق مرتکب المعصیة، لاحتمال اختصاصه بمعصیة الظلم فلا بأس لجعله تأییدا للمقال.

و منها: الإجماع

فعن جملة من الأساطین حکایة الإجماع علی اعتبار العدالة فی مرجع الفتوی.

و نوقش بأنه لم یحرز کونه إجماعا تعبـدیا بحیث یسـتکشف منه قول المعصوم علیه السّلام فلعل اتفاقهم للوجه أو للوجوه التی یـذکر لاعتبارها.

و منها: خبر الاحتجاج المروی عن تفسیر الإمام العسکری علیه السّلام المتقدم ذکره فی اشتراط الایمان.

تقریب الدلالة لاعتبار العدالة واضح بل کما سیجیء من الماتن و غیره انه یستفاد منه المرتبة العالیة منها.

و مناقشة بعض الأعلام فی سـنده، و دلالته، و انه لا یستفاد من ملاحظة مجموعه الا اعتبار الامانة و الوثوق دون العدالة، و انه لو استفید منه اعتبـار العدالـة فی المفتی فإنما هو بحسب الحـدوث فلا یسـتفاد منه اعتبارها فیه بقاء الی غیر ذلک من المناقشات لعلها غیر وجیهة سنتعرض لها عند تعرض الماتن (قدس سره) للخبر فی نفس هذه المسألة فارتقب.

---

(۱) هود: ۱۱/ ۱۱۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۲۸

و منها: أولویة اعتبارها فی الشاهد و امام الجماعة.

بتقریب انه بعد ما کانت العدالة معتبرة فی قبول الشـهادة و صـحة الاقتداء فالأولی اعتبارها فیمن یسـتند الیه و یعتمد إلیه فی أمر دینه و دنیاه هذا.

و منها: قوله علیه السّلام فی التوقیع الشریف بعد الأمر بإرجاع الحوادث الواردة إلی رواة أحادیثهم

معللا بأنهم حجتی علیکم و انا حجة اللّه «۱».

قد تقدم ما یتعلق بسند التوقیع.

تقریب الدلالة ان المناسبة المرکوزة فی أذهان المتشرعة تعطی بأن الحجة من قبله جعلنی اللّه من کل مکروه فداه الذی هو حجة اللّه لا یصلح ان یکون فاسقا بل یمکن استفادة اعتبار المرتبة العالیة من العدالة فیه فتدبر.

و منها: ما عن الخصال عن أمیر المؤمنین علیه السّلام

قال:

قطع ظهری رجلان من الـدنیا رجل علیم اللسان فاسق، و رجل جاهل القلب ناسک هذا یصد بلسانه عن فسـقه و هذا بنسـکه عن جهله فاتقوا الفاسق من العلماء و الجاهل من المتعبدین الخبر «۲».

قال العلامة المجلسى (قدس سره) فى قوله هذا يصد بلسانه عن فسقه اى يمنع الناس عن ان يعلموا فسقه بما يصور لهم بلسانه و يشبه عليهم ببيانه فيعدون فسقه عبادة أو انهم لا يعيبون بفسقه بما يسمعون من حسن بيانه، و الاحتمالان جاريان فى الفقرة الثانية.

و منها: ما عن مجالس المفيد

عن محمد قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:

لا دين لمن دان بطاعة من عصى اللّه الخبر «۳».

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ح/ ۹.

(۲) بحار الأنوار ج ۲/ ۱۰۶ الطبعة الحديثة.

(۳) بحار الأنوار ج ۲/ ۱۲۱.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۲۹

....

تقريب الدلالة واضح.

يؤيد المقال الأخبار الواردة فى الذم عن اتّباع العالم التارك لعلمه و هى كثيرة منتشرة فى الكتب الحديثية يجدها المتتبع.

هذا ما يقتضيه البحث المدرسى حول اعتبار العدالة و الا فالذى يقتضيه الاعتبار و يعضده الوجدان هو ان يقال ان المرتكز فى أذهان المتشرعة حسب ما استكشفته من مذاق الشارع الأقدس هو عدم رضاه بكون المتصدى للزعامة و المرجعية من به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه و تسقطه عن انظار العقلاء المراجعين اليه و واضح ان الفسق منها.

و بالجملة كما فى الحدائق «۱» و وافقه سيد مشايخنا و لقد أجادا فى ما أفادا و اللفظ من المستمسك قال (قدس سره): «ان تجويز تقليد الفاسق خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب و مخالف للمرتكز فى أذهان المتشرعة، بل المرتكز عندهم، قدح المعصية فى هذا المنصب على نحو لا يجدى عندهم الندمة و التوبة فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم و لا تغلب، و الإنصاف أنه يصعب جدا بقاء العدالة للمرجع العام فى الفتوى كما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو جماعة إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة و محاسبة فإن ذلك مزلة الاقدام و مخطرة الرجال العظام و منه سبحانه نستمد الاعتصام «۲».

الشرط الخامس: الرجولية

اشارة

و لا- يخفى ان اعتبار الرجولية كاعتبار العدالة و الايمان و نحوها غير معتبرة فى محيط العرف و العقلاء، فإنهم لا يفرقون فى العمل بقول الخبير بين كونه رجلا أو أمرية فإن قيل باعتبارها فإنما هو بتعبد من الشرع.

الوجوه التى يستدل بها لاعتبار الرجولية فى مرجع الفتوى

اشارة

ما قیل أو یمکن ان یقال لاعتبار الرجولیة فی مرجع الفتوی أمور لا یخلو بعضها

---

(۱) الحدائق الناظرة ج ۱۰/ ۵۰۸.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۴۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۳۰

....

عن المناقشة، الا ان فی بعضها الأخر کفایة فبعضها الأخر یصلح للتأیید.

منها: الإجماعات المتکاثرة

المذکورة فی کتب الأصحاب کما عن الشهید الثانی و الریاض، و الغنیة، و مجمع الفائدة، و المحقق الأصفهانی الی غیر ذلک من الأعاظم

و منها: روایتا ابی خدیجة

المتکرر ذکرهما و فی إحدیهما قال علیه السّلام.

إیاکم ان یحاکم بعضکم الی أهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا «۱».

و نحوها روایته الأخری «۲».

تقریب الدلالة کما أفید هو دلالتهما علی اعتبار الرجولیة فی باب القضاء و من المعلوم ان منصب الإفتاء لو لم یکن بارقی من القضاء فلا أقل انها متساویان إذ القضاء أیضا حکم و ان کان شخصیا و بین اثنین، أو جماعة رفعا للتخاصم، و الفتوی حکم کلی تبتلی به عامة المؤمنین فإذا کانت الرجولیة معتبرة فی باب القضاء کانت معتبرة فی باب الإفتاء أیضا.

نوقش أولا: بأن التعبیر بالرجولیة واردة مورد الغالب بلحاظ التقابل بأهل الجور و حکامهم حیث منع عن التحاکم إلیهم و الغالب المتعارف فی القضاء هو الرجولیة و لم نستعهد قضاوه النساء و لو فی مورد واحد فأخذ عنوان الرجولیة من باب الغلبة لا من جهة التعبد و قصر القضاوة بالرجال.

قلت: لکن الإنصاف ان استفادة الاختصاص غیر بعید و لا أقل من عدم استفادة الإطلاق، لعدم صحة إلغاء خصوصیة الرجولیة و کیف تلغی خصوصیة الرجولیة؟!! مع استظهار جملة من الأعاظم اعتبارها، و قد صرح فی بعض الاخبار عدم تولی المریة للقضاء.

فروی الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه فی وصیة النبی صلّی اللّه علیه و آله لعلی

---

(۱) الوسائل باب ۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵.

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۳۱

....

علیه السّلام: یا علی لیس علی المریة جمعة الی ان قال: و لا تولی القضاء «۱».

و ثانیا: بعدم الملازمة بین بابی القضاء و الفتوی فضلا عن الأولویة و اعتبار الرجولیة فی باب القضاء له وجه و اعتباره عقلائی لا یکون ذلک الاعتبار فی باب الفتوی.

قلت: و فیه ان الإنصاف انه ان اعتبر الرجولیة فی القضاوة بین اثنین فلو لم نقل بأولویة اعتبارها فی الفتوی، و مرجعیة المسلمین فلا أقل من مساواتها له کما لا یخفی.

و منها: مقبولة عمرو بن حنظلة

المتکرر ذکرها.

و فیها. ینظران من کان منکم ممن روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما الروایة «۲».

تقریب الدلالة واضح مما ذکرناه فی روایتی ابی خدیجة، و نوقش فیها بما نوقش فیهما من عدم استفادة اعتبار الرجولیة فی القضاء، و عدم الملازمة لو سلم اعتبارها فیها بین بابی القضاء و الفتوی.

مضافا الی ان لفظة (من) فی قوله من کان منکم مطلق و لا اختصاص له بالرجال و لکن عرفت حالهما مما ذکرنا فی الروایتین، و الضمیر فی منکم جمع مذکر کیف یکون مطلقا و لا تختص بالرجال فتدبر.

و بما ذکرنا یظهر حال قوله علیه السّلام ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا، و نحوه غیره مما عبر بضمیر الجمع المذکر.

بل قوله علیه السّلام: من کان من الفقهاء صائنا لنفسه إلخ «۳» و غیره من الاخبار التی

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۹ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱.

(۳) الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۲

....

یستشم منها الإطلاق، لانصرافها الی الرجال دون النساء لعدم معهودیة تصدی النساء للفتوی، و المرجعیة منذ بعث نبینا محمد صلّی اللّه علیه و آله الی زماننا هذا، فالاطلاقات ناظرة و منصرفة الی ما هو المعهود المتبادر منها، مع عدم محبوبیة طرح النساء فی المجتمع و بین أیدی الرجال، بل مبغوضیة دخولهن فی مجتمعات الرجال، و ترددهن بینهم کما لا یخفی علی الخبیر المتدرب المأنوس، بمذاق الشرع و الشریعة.

و قد یقال: ان قلة تعرض الاخبار، و کتب الأصحاب اعتبار الرجولیة فی القضاء، و الفتوی، بلحاظ معلومیة الأمر، و وضوحه بین أرباب الشرائع، و الدیانات، و یرون أن مرجعیة الفتوی مرتبة نازلة، و من شئون الخلافة الإلهیة، و لها خصوصیة لا تناسب الأنوثیة، و لذا لم تبعث أمریة للنبوة و هدایة الناس منذ خلق اللّه تعالی أبینا آدم (علی نبینا و إله و علیه السّلام) مع انه کما هو المعروف و قد روی ذلک عن النبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله أیضا انه بعث اللّه مأة ألف نبی و أربعة و عشرین ألف نبی «۱».

بل لم ینصب أمریة للإمامة و الخلافة فی عصور الأنبیاء العظام، بل و لا فی الأمة المرحومة مع وجود نساء ذوات فضائل کثیرة، و

مناقب جلیلة، بل مجتهدات مسلمة، بل فیهن من لا یقاس بهن الرجال، و لیس ذلک کله إلا لأن لمرجعیة الفتوی موقف عظیم، و مقام خطیر، و لها من الخصوصیات، و الجهات التی لا تناسب لغیر الرجال و ان بلغن من العلم و الفضیلة ما بلغن.

و لعله الی ما ذکرنا ما عن المفید بسنده عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله، فی حدیث.

و لو خلقت حواء من کله لجاز القضاء فی النساء کما یجوز فی الرجال.

و فی خبر یحکی قول اللّه تعالی: لحواء لما خرجت من الجنة: و لم اجعل منکن حاکما، و لم ابعث منکن نبیا.

و بالجملة لکل من النبوة و الإمامة، و مرجعیة الفتوی، و القضاء- مع مالها من التفاوت- موقف عظیم، و مرتبة خطیرة، و لها موقف خاص من حیث ارتباط

---

(۱) لاحظ البحار ج ۱۱/ ۳۰- ۴۱ من الطبعة الحدیثة.

....

شخص النبی، و الامام، و مرجع الفتوی، و القاضی بالمجتمع و الأمة، و اختلاط وسیع معهم لرفع حوائجهم، و مهماتهم فیما یرجع الی معاشهم، و معادهم، و حضورهم لدیهم، و اجتماعهم معهم فی إناء اللیل، و أطراف النهار، و ربما یحتاجون الی ملاقاة خصوصیة، و ارتباطات سریة و نحو ذلک، و غیر خفی علی من له إلمام و انس بمذاق الشرع و الشریعة: ان کل ذلک لا تناسب شأن المرئة العفیفة التقیة، و لیس لها تلک الارتباطات، بل یکون ذلک معرضا للاتهامات و الافتراءات التی لا بد و ان یکون مرجع الفتوی و القضاء فضلا عن مقام الإمامة و النبوة- منزها عنها- و قد قرر فی محله انه لا بد و ان یکون النبی و الامام علیهما السّلام مبرأ عن أمور لا تنافی بعضها مرجعیة الفتوی و القضاء فتدبر و اغتنم.

و منها: ما ورد فی نهی امامة النساء للرجال «۱».

لعل استفادة أولویة أمر الفتوی بالنسبة إلی أمر الاقتداء واضحة و ان ناقش بعض الأساطین دام ظله فی ذلک فقال: لا ملازمة بین النهی عن تصدی النساء للقضاء، و النهی عن إمامتهن، و بین مرجعیة الفتوی بدعوی ان محل الکلام مجرد قبول فتواها لا تصدیها لسائر مناصب المجتهد «۲».

قلت: لیس البحث مجرد قبول فتواها محضا لوضوح ان جواز قبول فتواها یستلزم خروجها بین أیدی الرجال و النساء، و خروجها فی المجامع و الاجتماعات، و التوالی الفاسدة المرتبة علیها أکثر من إمامتها للرجال و تصدیها للقضاوة، و لعمر الحق انه واضح إلی النهایة و لعله مما یدرک و لا یمکن توصیفه جلیا فی الخارج، و سیجیء منه دام ظله کلاما نفیسا فی هذا المضمار فارتقب.

و منها: ما ورد فی سلب الرأی عن النساء

خصوصا فی الفروع التی هی مورد خبر عامر بن جذاعة قال:

---

(۱) لاحظ الوسائل أبواب ۱۹/ ۲۰/ ۲۳ من أبواب صلاة الجماعة و غیرها.

(۲) الدروس ج ۱/ ۱۲۴.

....

قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: ان امرئتی تقول بقول زرارة، و محمد بن مسلم فی الاستطاعة و تری رأیهما فقال علیه السّلام: ما للنساء، و للرأی «۱».

فقد سلب علیه السّلام الرأی عنهن و انه لا اعتبار لرأیهن و مع ذلک کیف تصح تقلیدها و الاستناد إلیها فی مقام العمل فتأمل.

و منها: ما عن أمیر المؤمنین علیه السّلام:

إنما المرئة لعبة فمن اتخذها فلیغطها «۲».

تقریب الدلالة ان من یحتاج إلی التغطیة و تکون ملعبة الرجال کیف یکون مرجع الأمة الإسلامیة.

و منها: ما عن الطبرسی

عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

ان شر الناس هم الذون یکون کلامهم عن رأی النسوان.

دلالته علی عدم اعتبار رأیهن فی الأمور واضحة.

و منها: ما ورد فی ذم النساء

قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فیما خطبة فی ذم النساء و فی آخرها:

فاتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهن علی حذر و لا تطیعوهن فی المعروف حتی لا یطمعن فی المنکر «۳».

و لا یخفی ان معنی عدم اطاعتهن فی المعروف هو ان لا یأتی الرجل بالمعروف بمجرد قولهن حتی تعدها طاعة لهن بل یلزم ان یؤتی به لأنه معروف و سنة و الفرق بینهما واضح.

تقریب الدلالة هو ان الحذر من خیارهن ینافی أخذ الفتوی منهن و تقلیدهن و هو ظاهر.

---

(۱) رجال الکشی أثناء ذکر محمد بن مسلم/ ۱۵۱.

(۲) الغرر و الدرر للآمدی ج ۳/ ۸۰.

(۳) نهج البلاغة الخطبة ۸۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۵

و منها: قول أمیر المؤمنین علیه السّلام لأهل البصرة فی ذم اتّباع المرأة:

کنتم جند المرأة و اتباع البهیمة «۱».

دلالته ظاهر و توهم ان اللام للعهد فلا یدل علی ذم مطلق اتباع المرأة مدفوع بان جعل اللام للعهد ینافی الذم بقوله علیه السّلام بعد ذلک: و اتباع البهیمة. فإن المراد الذم باتباع البهیمة بما هو اتباع فکذا بالنسبة الی اتباع المرأة فتأمل.

و منها: قوله علیه السّلام فی وصیته لابنه الامام حسن بن علی علیهما السّلام:

و إياك و مشاورة النساء فإن رأيهن إلى أفن و عزمهن الى وهن، و اكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن فإن شدة الحجاب أبقى عليهن و ليس خروجهن باشد من إدخالك من لا يوثق به عليهن، و ان استطعت ان لا يعرفن غيرك فافعل و لا تملك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها فإن المرأة ريحانة و ليست بقهرمانة، و لا تعد بكرامتها نفسها و لا تطمعها فى ان تشفع بغيرها، و إياك التغاير فى غير موضع غيرة «۲».

تقريب الدلالة واضح.

قال الشيخ محمد عبده فى شرح النهج بعد ذكر ما يتعلق بالنساء: «أين هذه الوصية من حال الذين يصرفون النساء فى مصالح الأمة بل و من يختص بخدمتهن كرامة لهن» «۳».

و قد أشرنا ان بعض هذه الوجوه و ان لا تخلو عن مناقشة الا ان فى بعضها الأخر كفاية فيكون ذلك البعض مؤيدا له، و من لاحظ ما ذكرنا بعين الإنصاف يظهر له جليا اعتبار الرجولية فى مرجع الفتوى و عدم صلوح المرأة لذلك.

و الى ما ذكرنا يشير ما افاده بعض الأساطين دام ظله و لقد أجاد فيما أفاد و إليك نص مقاله:

---

(۱) نهج البلاغة من كلام له عليه السلام/ ۱۳.

(۲) نهج البلاغة من وصية له لابنه عليهما السلام/ ۳۱.

(۳) ذيل نهج البلاغة عبده ج/ ۲/ ۵۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۳۶

....

«و الصحيح ان المقلد يعتبر فيه الرجولية و لا يسوغ تقليد المرأة بوجه و ذلك لأنا قد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظيفة المرغوبة من النساء انما هى التحجب و التستر و تصدى الأمور البيتية دون التدخل فيما ينافى تلك الأمور و من الظاهر ان التصدى للإفتاء بحسب العادة جعل النفس فى معرض الرجوع و السؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين و لا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضا لذلك ابدا كيف؟! و لم يرض بامامتها للرجال فى صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم و مدبرة لشئون المجتمع و متصدية للزعامة الكبرى للمسلمين.

و بهذا الأمر المرتكز القطعى فى أذهان المتشرعة يقيد الإطلاق و يردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقا رجلا كان أو أمرية» «۱»

الشرط السادس: الحرية

اشارة

اعتبار الحرية كاشتراط الرجولية مما لم يعتبرها العقلاء لأنهم لا يكادون يفرقون فى الخبير بين كونه حرا، أو عبدا بعد إحراز تخصصه و تبحره، بل و مقتضى إطلاقات الأدلة عدم التفرقة و شمولها للعبيد و الأحرار.

فلو اعتبر فإنما هو بتعبد من الشرع.

الوجوه التی قیل أو یمکن ان یقال لاعتبار الحریة

اشارة

حکی اعتبارها عن جماعة منهم الشهید بل یقال انه المشهور.

فما قیل أو یمکن ان یقال لاعتباره وجوه.

منها: إلحاق باب الفتوی بباب القضاء

و قد اعتبرها جملة من الأصحاب فی باب القضاء بل حکی الشهرة علی اعتبارها فیه.

و فیه أولا: ان اعتبار الحریة فی باب القضاء مختلف فیه قال المحقق فی الشرائع: و هل یشترط الحریة؟ قال فی المبسوط نعم و الأظهر انه لیس شرطا، و فی مختصر النافع، و فی اشتراط الحریة تردد و الأشبه انه لا یشترط.

---

(۱) التنقیح ج ۱/ ۲۲۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۷

....

فاذا کان اعتبار الحریة فی المقیس علیه غیر ظاهر فما ظنک فی المقیس.

و ثانیا: انه لو سلم اعتبارها فی باب القضاء فیمکن التفرقة بین البابین لأن القاضی لا بد له من فصل القضاء و رفع الغائلة بین الأحرار، و بینهم و بین العبید، و لعله- و لو بلحاظ الارتکاز- لیس شأن العبید ذلک و لا یرون له موقفا للفصل بین الأحرار و بینهم و بین العبید و اما باب الإفتاء فلا.

و منها: قوله تعالی:

عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلیٰ شَیْءٍ- وَ هُوَ کَلٌّ عَلیٰ مَوْلاهُ «۱».

فلا بد للعبد من القیام و الاشتغال بحقوق مولاه المانع من القضاء و الإفتاء.

و بالجملة القضاء ولایة للقاضی، و کذا الإفتاء، و العبد لیس له الولایة لاشتغاله عنها باستغراق وقته بحقوق المولی.

و فیه: ان غایة ما یقتضیه هو عدم أهلیة العبد بدون اذن مولاه لا مطلقا فهو أخص من المدعی.

و منها: ان الإفتاء و القضاء من المناصب الجلیلة

التی لا یناسب حال العبد و العبد له شأن و موقف لا یلیق منصب القضاء و الإفتاء.

و رد بأنه مجرد دعوی بلا برهان فهی مصادرة.

و بالجملة کما أفید: «ان وزان العبودیة لیس وزان الجنون، و الکفر، و الفسق و نحوها. مما یکون منقصة للمتّصف بها و یأبی ارتکاز المتشرعة تصدی من به منقصة دینیة، أو دنیویة للمرجعیة و الفتوی، و العبودیة لیست منقصة بوجه کیف و قد یکون بعض العبید ارقی مرتبة من غیره، بل ربما یکون ولیا من أولیائه و قد یبلغ مرتبة النبوة کلقمان، فاذا لم تکن العبودیة منافیة لمنصب الإفتاء الذی هو دونهما کما لا یخفی» «۲».

(۱) النحل: ۱۶/ ۷۵.

(۲) التنقیح ج ۱/ ۲۲۷.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۸

....

فالأظهر عدم اعتبار الحریة فی مرجع الفتوی فللعبد الفقیه الجامع لسائر الشرائط مع اذن مولاه تصدی الإفتاء کما للحر.

و لا فرق فیما ذکرنا بین کون العبد قنا، أو مدبرا، أو مکاتبا، أو مبعضا، أو مهایا «۱» بل هو اولی بعدم الإشکال لإمکان إفتائه فی نوبته.

نعم حیث ان العبد لا یرث من الحر الذی لا وارث له فاذا لم یکن للحر وارث فلا یرث العبد الفقیه منه الا ان یوجه ذلک بجهة نیابته عن الامام علیه السّلام فتدبر.

و مع ذلک الأحوط الأولی اعتبارها خروجا عن خلاف الشهرة المحکیة فی المقام و الذی یسهل الخطب عدم کونه محلا للابتلاء.

الشرط السابع: الاجتهاد المطلق

اشارة

اختلفوا فی اشتراط الاجتهاد المطلق فی حجیة فتوی المجتهد و صحة تقلیده.

فیظهر من بعضهم کالماتن و من لم یعلق علی المتن اعتبار کونه مجتهدا مطلقا، و بعضهم ناقش فی اعتباره فلم یهتد الی ما هو الحق، و بعضهم اشترط ذلک مع وجود المجتهد المطلق و اما مع عدمه فنفی البعد عن جواز تقلید المتجزی.

الأقوال فی اعتبار الاجتهاد المطلق فی مرجع الفتوی

اشارة

ذهب أستاذنا العلامة الخمینی دام ظله الی جواز تقلید المتجزی فیما اجتهد بل العلامة البجنوردی یری وجوب تقلیده فیما لو کان اعلم من المجتهد المطلق فی ذلک المقدار، و علق العلامة الخوانساری (قدس سره) ان الأقوی جواز تقلید المتجزی فیما إذا عرف مقدارا معتدا به من الأحکام و لم یحرز مخالفة فتواه لفتوی الأعلم، أو لم یکن غیره اعلم منه فی ذلک المقدار الی غیر ذلک من الأقوال.

جواز عمل کل من المجتهد المطلق و المتجزی برأیه بل حرمة عملهما برأی الغیر

و کیف کان فقد تقدم منا فی أوائل الکتاب معنی التجزی، و الإطلاق فی الاجتهاد

(۱) المهایاة فی کسب العبد انهما یقسمان الزمان بحسب ما یتفقان علیه، و یکون کسبه فی کل وقت لمن ظهر له بالقسمة.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۳۹

....

و عرفت إمکـان کـل من التجزی، و الإطلاـق فی الاجتهـاد بـل تحققهمـا فی الخارج، و قـد تقـدم أیضا انه لا إشـکال فی ان المجتهد المطلق یجوز العمل بما استنبطه إذا کان علی الموازین المقررة بل یحرم علیه التقلید فیما استنبط.

و کـذلک الأـمر فی المتجزی و من قـدر علی اسـتنباط حکم أو أحکام فقط علی الموازین المقررة و اسـتنبط فعلا فیجوز له العمل بما استنبط لعموم حجیة الظواهر فی الأمارات، و الأصول و غیرها لکل من عرف مدالیلها و مجاریها و عرف أحکام المعارضات و علاجها الی غیر ذلـک ممـا یکون دخیلاـ فی الاسـتنباط، و المفروض ان المجتهـد المتجزی عـارف بما ذکرنا کله، فهو و المجتهـد المطلق کفرسی رهان و کفتی المیزان بالنسبة الی ذلک.

کما انه کـذلک بالنسـبة إلی حرمة المراجعة إلی الغیر و تقلیده بالنسـبة الی ما اسـتنبطه لعدم شـمول أدلة التقلید بالنسـبة الیه اما بلحاظ رجوع الجاهل الی العالم فلوضوح انه عالم بما استنبطه فرجوعه الی الغیر من رجوع العالم الی العالم.

و اما بالنسبة إلی الأدلـة اللفظیـة فلما تقدم ان جواز التقلید مختص بمن لم یتمکن من تحصـیل الحجة علی الحکم الشـرعی و الوظیفة المقررة فما ظنک بالمتجزی الذی قد حصلها بالفعل فی مورد أو موردین، أو أکثر.

فإذا لا یسوغ و لا یجوز تقلید المتجزی عن الغیر فیما استنبطه فعلا.

فـدعوی جواز رجوعه الی من یری خطائه و اشـتباهاته غیر مسـموعة لأدائه إلی الجمع بین النقیضـین، أو المتضادین لأنه إذا علم بفساد عمل بحسب رأیه فاذا رجع الی الغیر الذی یری صحته فلا بد و ان یبنی علی صحته و هما مما لا یمکن الالتزام به.

و اما جواز تقلیـد المجتهـد فقـد عرفت بما لعله لا مزیـد علیه فی مسـئلة مشـروعیة أصل التقلیـد، جواز تقلید المجتهد المطلق بماله من المعنی و هو القدر المتیقن من أدلة مشروعیته فلا ریب و لا إشکال فی تقلیده إذا کان مستجمعا لسائر الشرائط.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۰

....

و انما الکلام و الاشـکال فی جواز تقلید المتجزی و قد أشـرنا إلی عمد الأقوال فی المسـئلة، و هی بین القول بعدم جواز تقلیده مطلقا، أو جوازه کـذلک، بل وجوبه إذا کان اعلم من المجتهد المطلق، أو التفصـیل بین وجود المجتهد المطلق و تمکن الوصول الیه و عدمه فبالعدم فی الصورة الاولی و الجواز فی الصورة الثانیة الی غیر ذلک من الأقوال.

و لا یخفی أن المتجزی و من لم یقدر علی استنباط جمیع الأحکام أو أکثرها تارة یکون قد استنبط حکم جملة معتدا بها من المسائل، و اخری لم یکن کذلک و انما استنبط قلیلا من المسائل واحدة أو اثنتین مثلا.

بناء العقلاء علی عدم الفرق بین المجتهد المطلق و المتجزی بل لزوم تقلید المتجزی إذا کان أعلم

إذا عرفت مـا ذکرنـا فنقول: الظـاهر ان بنـاء العقلاـء علی عـدم الفرق فی رجوع الجاهـل الی العـالم بین کونه مجتهـدا مطلقا أو متجزیا بقسـمیه فتریهم یراجع جاهـل کـل أمر إلی العـالم به و ان لم یکن للعالم به معرفـة بغیره من الأمور فتریهم یراجعون الطبیب الاخصّائی بـالقلب مثلاـ و ان لم یکن له خبرویـة بغیره من الأعضـاء و الجوارح بل یقـدمون نظر الطبیب الاخصّائی علی الطبیب العمومی إذا کان الطبیب الاخصائی أجود سلیقة و أقوی استنباطا من الطبیب العمومی.

و بالجملـة: الملاـک کـل الملاـک فی بنـاء العقلاء فی رجوع الجاهل الی العالم هو خبرویـة العالم فاذا کان خبرویته فی خصوص أمر واحـد یراجعون الیه من دون توقف و لاـ یرون لعـدم خبرویته فی غیره دخالـة فی ذلک و لـذا تریهم یراجعون الطبیب المختص ببعض الأمراض فیما یختص به و لا یعتبرون ان یکون طبیبا عاما فی جمیع الأمراض، بل ربما لا یرجعون إلیه إذا کان غیره فی الجهة المختصة

به اعلم منه.

و من هنا یظهر ضعف ما ذکره بعض شراح المتن من ان المتیقن من بناء العقلاء هو الرجوع الی المجتهد المطلق مع وجوده و التمکن من الوصول الیه.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۴۱

....

فتحصل ان مقتضی بناء العقلاء صحة تقلید المجتهد المتجزی بل وجوبه إذا کان اعلم من المجتهد المطلق فیما استنبطه و ان کان ما استنبطه قلیلا جدا کمسئلة أو مسئلتین مثلا.

و لکن کما ذکرنا غیر مرة ان بناء العقلاء بما هو لا یکاد ینفع ما لم یحرز رضی الشارع به و لو بعدم الردع فلا بد من ملاحظة سائر الأدلة حتی یحرز نطاق اعتبار بناء العقلاء فی الشریعة فنقول:

نطاق آیة السؤال فی تقلید المتجزی

أما آیة السؤال فبناء علی کونها من أدلة وجوب التقلید- و قد تقدم بیانها فیما تقدم- فغایة ما یقتضیه ظاهر الآیة الشریفة هو انه یجب علی غیر العالم ان یسئل أهل الذکر متعینا لا انه مخیر بین السؤال عن أهل الذکر و غیره.

و من الواضح ان أهل الذکر غیر صادق علی من علم مسئلة أو مسئلتین مثلا- و اما من علم جملة معتدا بها من الأحکام فلا ینبغی الارتیاب فی صدق عنوان أهل الذکر علیه، فاذا المجتهد المتجزی إذا عرف و استنبط مقدارا معتدا من الأحکام بحیث یصدق علیه عنوان أهل الذکر یصح تقلیده.

فاذا تکون الآیة الشریفة رادعة لبناء العقلاء بالنسبة إلی المتجزی الذی لا یصدق علیه عنوان أهل الذکر و ذلک فیما استنبط مسائل قلیلة جدا کمسئلة أو مسئلتین مثلا، و إمضاء لما هم علیه بالنسبة إلی المتجزی الذی یصدق علیه ذلک العنوان و ذلک فیما إذا استنبط جملة معتدا بها من المسائل.

ذکر و تعقیب

و بما ذکرنا یظهر النظر فیما افاده بعض الأساطین دام ظله من ان الآیة المبارکة قد أوجبت الرجوع الی المجتهد المطلق متعینا، و هذا ینافی جواز الرجوع الی المتجزی لان مرجعه الی التخییر بینهما و قد فرضنا ان الآیة المبارکة دلت علی تعیّن

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۴۲

....

الرجوع الی المجتهد المطلق «۱».

توضیح النظر هو ان غایة ما تقتضیه الآیة المبارکة هی لزوم المراجعة إلی خصوص من یصدق علیه عنوان أهل الذکر، و من الواضح ان هذا العنوان کما یصدق علی المجتهد المطلق فکذلک یصدق علی المتجزی إذا استنبط جملة معتدا بها فلا- یلزم من تجویز المراجعة إلی المتجزی شیء، مما ذکر فتدبر.

هذا ما هو المترائی من الآیة المبارکة، الا ان یقال انه لا یستفاد منهما الا ما یستفاد من بناء العقلاء، فهی إرشاد لما هم علیه فلا یؤخذ بظاهر العنوان المأخوذ فیها فتعم من علم مسئلة أو مسئلتین أیضا فتأمل.

و ان أبيت عن ذلك فيمكن ان يقال ان العنوان المأخوذ فيها جار مجرى العادة فيمكن إلقاء العنوان و إسراء الحكم الى من لم يصدق عليه العنوان عرفا.

و ان أبيت عن ذلك كله فلا أقل لا يمكن ان يستفاد منها ردع ما عليه العقلاء و لا إمضائهم على ما هم عليه.

نطاق آية النفر فى تقليد المتجزى

و اما آية النفر: فعلى تقدير كونها من أدلة المسئلة- و أغمضنا عما ناقشنا فى دلالتها على وجوب التقليد- فالمستفاد منها هو لزوم التحذر عن إنذار المنذر المتفقه فى الدين، و من الواضح ان المجتهد المتجزى متفقة فى الدين إذا استنبط جملة من الأحكام.

بل ربما ادعى شمول إطلاق الآية المباركة للمتجزى الذى استنبط مسئلة أو مسألتين مثلا، و لا يبعد ذلك ضرورة صدق قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ على من نفر و عرف حكم مسئلة أو مسئلتين، فيجب التحذر عن إنذار المنذر الذى استنبط مسئلة أو مسئلتين فيكون نطاق الآية المباركة نطاق بناء العقلاء.

و ان أبيت عن إطلاق التفقه فى الدين على من عرف مثل ذلك و لكن شمول

---

(۱) التنقيح ج ۱/ ۲۲۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۴۳

....

الاية المباركة على المجترى الذى تفقه جملة معتدا بها من الأحكام مما لا غبار عليه هذا بالنسبة إلى الآيات.

نطاق الاخبار فى تقليد المتجزى

و اما الاخبار فنطاق الأخبار الآمرة بالرجوع الى مثل محمد بن مسلم، و يونس بن عبد الرحمن، و زكريا بن آدم و نظرائهم الذين هم أجلاء الفقهاء و كبرائهم و ان كان ضيقا لا يستفاد منها صحة المراجعة إلى المتجزى الذى استنبط جملة معتدا بها من الأحكام، فضلا عما لم يستنبط إلا مسائل قليلة الا انها غير ظاهرة فى الحصر حيث لم تكن نافية لعدم صحة المراجعة الى غير مثل هؤلاء الأعاظم ليكون رادعا لبناء العقلاء المسوغة لذلك و معارضا لما يستفاد منه تسويغ ذلك.

و اما مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما «۱».

و كذا رواية ابى خديجة، و فيها. اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا الرواية «۲».

فظاهرهما بقرينة إضافة المصدر المضاف، و الجمع المضاف و ان كان هو اعتبار كون القاضى عارفا بجميع أحكامهم و ناظرا فى حلالهم، و حرامهم، و بضميمة أن منصب القضاء منصب الفتوى بعينه فيعمل فيه ما اعتبر فى باب القضاء يستفاد منهما اعتبار الاجتهاد المطلق فى المفتى فلا تصح المراجعة إلى المتجزى و ان كان قد استنبط جملة معتدا بها من الأحكام فضلا عما استنبط مسئلة أو مسئلتين لعدم كونه راويا لجميع أحاديثهم و لا ناظرا فى حلالهم و حرامهم كذلك، و لا عارفا بأحكامهم.

و لكن لا يتم الاستدلال بها فى باب القضاء فضلا عن باب الفتوى.

و ذلك لما أشرنا إليه فى مسئلة وجود المجتهد المطلق ان الفقرات المذكورة

---

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۴

....

فی المقبولة فی مقابل المنع عن الرجوع الی حکام الجور و قضاتهم. و واضح ان قضاتهم لم یکونوا عارفین بجمیع الأحکام، و انما عرفوا جملة من الأحکام، فیکون الظاهر ان منصب القضاء لا یلیق بهم بل لا بد و ان یکون عارفا بأحکامنا و حلالنا و حرامنا فی قبال هؤلاء المنحرفین الحاکمین باجتهاداتهم و آرائهم فمن عرف جملة معتدة بها من أحکامهم و حلالهم و حرامهم یصح تصدیه لنصب القضاء.

مع انه قد عرفت عدم حصول المعرفة الفعلیة بجمیع أحکامهم بل جلها فی حق غیر الأئمة المعصومین إلا للأوحدی من الفقهاء فلو اعتبر ذلک لانسد باب الحکم و القضاء.

مضافا الی دعوی الإجماع علی عدم اعتبار معرفة جمیع أحکامهم و العرفان بحلالهم و حرامهم فی منصب القضاء هذا.

و قد ورد فی باب القضاء ما استفید منه عدم اعتبار ما ذکرنا أیضا بل کفایة العلم ببعض أحکامهم و قضایاهم فی تصدی منصب القضاء.

کروایة أخری لأبی خدیجة عن الصادق علیه السّلام:

إیاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی أهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته حاکما فتحاکما الیه «۱».

بتقریب ان الظاهر من لفظة (من) فی قوله علیه السّلام من قضایانا تبعیضیة فمن علم شیئا قلیلا من أحکامهم یجوز له التصدی للحکم، هذا علی نسخة التهذیب «۲».

و اما علی نسختی الکافی «۳» و الفقیه «۴» حیث عبر فیهما (شیئا من

(۱) الوسائل باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی ح/ ۵.

(۲) التهذیب ج ۶ من الطبعة الحدیثة/ ۲۱۹.

(۳) فروع الکافی ج ۷ من الطبعة الحدیثة/ ۴۱۲.

(۴) من لا یحضره الفقیه من الطبعة الحدیثة/ ۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۵

....

قضائنا) فالأمر أوضح لأن قضائهم و حکمهم فی مقام الترافع و أحکامهم الواصلة فی الترافع و الخصومات لیست بکثیرة فی نفسها فمن علم مقدارا من أحکامهم فی مقام الترافع یکفی فی صحة القضاء.

نعم یمکن ان یقال علی نسخة التهذیب هو عدم صدق قوله علیه السّلام: یعلم شیئا من قضایانا الا علی من عرف أکثر الأحکام لان إضافة الشیء تختلف سعة و ضیقا بسعة المضاف الیه و ضیقه مثلا لو أضیفت کلمة (الشیء) إلی البحر و قلت رأیت شیئا من البحر لا یکاد یطلق علی الغرفة و نحوها بل لا بد و ان یکون کثیرا فی نفسه و لکنه بالنسبة إلی البحر شیئا، مع انه لو أضیف الشیء إلی الإناء و

الحب مثلا فيصدق على المقدار القليل.

و بما ان علوم أئمـة أهل البيت عليهم السّلام بحر لا ينزف و لا يحيط بها أحد فلا يكاد يصدق عرفان شـيء من قضاياهم إلا إذا عرف مقدارا كثيرا من أحكامهم هذا.

و يلائم ما ذكرنا ما هو المعروف عن صاحب الجواهر (قدس سره) انه قيل له عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه: «عنده شيء من علم جعفر بن محمد عليهما السّلام» مع انه من أكابر الفقهاء و إعلامهم.

و لكن مع ذلك كله لا يستفاد منها أكثر مما يستفاد من المقبولـة و الحسنة و يكون الكلام فيها الكلام فيهما، و قد عرفت صدقهما على من عرف جملة معتدة بها من أحكامهم هذا على نسخة التهذيب.

و اما على نسختى الكافى و الفقيه فصدقه على المتجزى أوضح من ان يخفى ضرورة صدق شيء من قضائنا على من عرف مقدارا من قضائهم و أحكامهم فى مقام الترافع لأنها كما أشرنا ليست بكثيرة فى نفسها، فمن علم مقدارا من أحكامهم و قضائهم فى مقام الترافع يكفى فى صحة القضاء.

و لو سلم ظهور الروايات (المقبولة و روايتا ابى خديجة) فيها فنقول: لم يقم دليل على ان منصب القضاء منصب الفتوى و ان المعتبر فى باب القضاء معتبر فى

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۴۶

....

باب الفتوى لان باب القضاء يرتبط بأبواب كثيرة من الفقه فيمكن ان يعتبر فى المتصدى لها العلم و العرفان بجملة وافية من أحكامهم، و أين هذا؟! من محل الكلام لوضوح ان العلم بمسئلة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل الفقهية فتدبر.

و اما خبر الاحتجاج المروى عن الإمام العسكرى عليه السّلام فربما يتوهم ان ظاهر قوله عليه السّلام: من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لـدينه الى قوله فللعوام ان يقلدوه «۱» حصر المقلد فى الفقهاء المتصفين بالأوصاف الواردة فى الخبر فلا يجوز تقليد غير الفقيه فمن لم يكن من الفقهاء و ان عرف جملة من الأحكام لا يجوز تقليده.

و لكن نوقش فيه: بوجوه من الاشكال: من ضعف السند، و انه بصدد التفرقة بين علماء اليهود و علمائنا و عوامهم و عوامنا، و انه ليس فى مقام بيان الفقاهة فى المقلد حتى يدور صحة التقليد مدارها، و ان مورد الخبر هو أصول الدين، و لم يصح التقليد بالمعنى المصطلح فى أصول الدين و إخراج المورد مستهجن فلا يشمل التقليد فى فروع الدين.

و لكن تقدم منا: و سيجيء بعض الكلام فى الوجوه المذكورة فمع الإغماض عن الوجوه المذكورة نقول:

ان غاية ما يستفاد من الخبر، حصر المقلد فى الفقهاء و لا يجوز تقليد غير الفقيه فمن صدق عليه عنوان الفقيه يجوز تقليده و الفقيه و ان لم يصدق على من عرف و استنبط مسائل قليلة، و لكن إذا عرف جملة معتدا بها من المسائل بأن استنبط مسائل كتاب الطهارة أو الصلاة مثلا فلا ينبغى الإشكال فى صدق عنوان الفقيه عليه فالمجتهد المتجزى إذا استنبط جملة وافية من الأحكام بحيث يعمه عنوان الفقيه، فيصح تقليده.

هذا كله بالنسبة الى ما يستفاد من الكتاب و السنة فى تقليد المتجزى.

و اما الإجماع المدعى فى بعض الكلمات على عدم جواز الرجوع الى المتجزى ففيه انه غير تمام فى نفسه بعد ما عرفت، و على تقدير تماميته فغاية ما يقتضيه هو

---

(۱) الوسائل باب ۲ من أبواب صفات القاضى ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۷

....

عدم صحة تقلید المتجزی الذی لا یصدق علیه عنوان الفقیه عرفا کما إذا استنبط قلیلا من الأحکام، و اما إذا استنبط جملة وافرة من الأحکام فیخرج معقد الإجماع کیف لا؟! و ربما یحکی عن بعض أعلام الفرقة انه قال فی حق نفسه! انا متجز و شیء زائد.

فتحصل مما ذکر انه لم یقم دلیل علی اشتراط الاجتهاد المطلق فیمن یصح تقلیده بل إذا کان المجتهد المتجزی بحیث استنبط مقدارا معتدا به من الأحکام بحیث یصدق علیه عنوان الفقیه، أو الناظر فی الحلال و الحرام أو العارف بأحکامهم و نحو ذلک فیجوز تقلیده بل ربما یجب إذا کان اعلم من المجتهد المطلق فیما استنبط و کان مخالفا له فی الفتوی.

الشرط الثامن: الحیوة

قد عرفت فیما ذکرنا ذیل المسئلة التاسعة وجه اشتراط الحیوة فی مرجع الفتوی، و انه لا یجوز تقلید المیت ابتداء نعم یجوز البقاء علی تقلید المیت بل یجب إذا کان اعلم من الأحیاء.

الشرط التاسع: الأعلمیة

قد أشرنا فی المسئلة الثانیة عشر موقف اعتبار الأعلمیة فی مرجع الفتوی، و انه لا یشترط الأعلمیة فی صحة التقلید، و انما یشترط إذا علم بوجود الأعلم و علم مخالفة فتواه مع فتوی غیر الأعلم، و کانت موافقة للاحتیاط، و اما فی غیر تلک الصورة فلا یجب تقلیده، فالاعلمیة لیست شرطا لجواز أصل تقلید المجتهد و انما هی شرط فیما إذا علمت فتوی الأعلم و کانت فتواه موافقة للاحتیاط و کانت فتوی غیره مخالفة له

الشرط العاشر: ان لا یکون متولدا من الزنا

اشارة

لا یخفی ان بناء العقلاء علی عدم اشتراط طهارة المولد فی من یرجع الیه الجاهل و لا یکادوا یفرقون بینه و بین المتولد من الزنا، بل مقتضی إطلاق الأدلة اللفظیة عدم اعتباره فی مرجع الفتوی بتوهم انه لا دلیل علی اعتبار طهارة المولد إلا الأصل المحکوم ببناء العقلاء.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۴۸

....

و لکن فیه ما لا یخفی و لا ینبغی الإشکال فی اعتبار طهارة المولد شرعا فی مرجع الفتوی.

و ذلک لأنه قد اختلف فی کفر المتولد من الزنا و نجاسته.

فعن السید المرتضی و الصدوق و الحلی و جماعة القول بنجاسته، و عن الحلی نفی الخلاف عنها و عن بعضهم دعوی الإجماع علیها.

و لکن حکی عن المشهور شهرة عظیمة إسلامه و طهارته و سیجیء إن شاء اللّه تحقیق الحال فی کتاب الطهارة خلال البحث عن

فروع نجاسة الكافر فارتقب.

فان قلنا بكفره و نجاسته فتكون طهارة المولد داخلة فى اعتبار الايمان و الإسلام فاعتبارها فى مرجع الفتوى واضحة.

الوجوه التى يستدل للاعتبار طهارة المولد

اشارة

و ان قلنا بصحة إسلام المتولد من الزنا و طهارته فيتمسك لاعتبار طهارة المولد فى مرجع الفتوى بوجوه.

فمنها: الإجماع المدعى فى الروضة و غيرها.

ناقش بعض الأساطين دام ظله:

أولا: بعدم ثبوت الإجماع المحصل.

و ثانيا: بعدم حجية الإجماع المنقول «۱».

قلت: لا ينبغى التوقف فى ثبوت الإجماع و تحققه و لعله مما تسالم عليه الأصحاب، و لذا لا ترى واحدا منا من الصدر إلى الساقة- إلا ما نسب الى الشاذ منهم- يجوّز تصدى المتولد من الزنا للفتوى.

نعم عدم إحراز كون الإجماع تعبديا مع وجود سائر الوجوه فكلام آخر.

و منها: فحوى ما دل على اعتبار طهارة المولد فى إمام الجماعة، و ما دل على عدم قبول شهادة ولد الزنا.

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۳۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۴۹

....

اما اعتبارها فى إمام الجماعة فعليه النص و الفتوى.

ففى خبر ابى بصير ليث المرادى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

خمسة لا يؤمون الناس على كل حال و عد منهم المجنون، و ولد الزنا «۱».

و فى خبر زرارة عن ابى جعفر عليه السّلام قال:

قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا يصلين أحدكم خلف المجنون و ولد الزنا «۲».

و فى خبر محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام انه قال:

خمسة لا يؤمون الناس و لا يصلون بهم صلاة فريضة فى جماعة و عد منهم ولد الزنا «۳».

و فى خبر أصبغ بن نباتة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السّلام:

يقول: ستة لا ينبغى ان يؤموا الناس ولد الزنا و المرتد الخبر «۴».

۱۴۱۲ ه ق

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید؛ ج۱، ص: ۴۴۹

و اما ما دل علی عدم قبول شهادة ولد الزنا.

ففی خبر ابی بصیر قال:

سئلت أبا جعفر علیه السّلام عن ولد الزنا: أ تجوز شهادته؟ قال:

لا، فقلت ان الحکم بن عتیبة یزعم انها تجوز فقال علیه السّلام اللهم لا تغفر ذنبه ما قال اللّه للحکم، و انه لذکر لک و لقومک «۵».

و فی خبر محمد بن مسلم قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السّلام لا تجوز شهادة ولد الزنا «۶».

و فی خبر عبید بن زرارة عن أبیه قال:

---

(۱) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۲.

(۳) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۴.

(۴) الوسائل باب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة ح/ ۶.

(۵) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۱.

(۶) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۵۰

....

سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول لو ان أربعة شهدوا عندی بالزنا علی رجل و فیهم ولد الزنا لحددتهم جمیعا لأنه لا تجوز شهادته و لا یؤم الناس «۱».

و فی خبر علی بن جعفر عن أخیه علیهم السّلام قال:

سئلته عن ولد الزنا هل تجوز شهادته قال لا یجوز شهادته و لا یؤم «۲».

و فی خبر عبید اللّه الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

ینبغی لولد الزنا ان لا تجوز له شهادته و لا یؤم بالناس لم یحمله نوح فی السفینة و قد حمل فیها الکلب و الخنزیر «۳».

الی غیر ذلک.

إذا عرفت حال ولد الزنا فی إمامة الجماعة و الشهادة فإذا لم یرض الشارع بامامة ولد الزنا و لم یعتد بشهادته لخسته فی ذاته فکیف یرضی بزعامته للمسلمین و رجوعهم إلیه فی أمور الدین و الدنیا.

فی ولد الزنا منقصة ذاتیة

و منها: ان فی المتولد من الزنا منقصة ذاتیة و موجبة لتنفر الأمة الإسلامیة عنه و هو و ان لم یکن مقصرا فی ذاته مع استجماعه لسائر الشرائط فلو کان فقیها عادلا فی غایة الورع و التقی الا انه کما أشرنا أن المرتکز فی أذهان المتشرعة عدم رضی الشارع زعامة کل من

له منقصة مسقطة له عن المكانة و الوقار، و المتولد من الزنا كعدم الايمان، و عدم العدالة، و عدم العقل منها، و منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية و الإمامة، و كيف يرضى الشارع الأقدس الحكيم، ان يتصدى لمنصب عظيم الفتوى من لا قيمة له لدى المسلمين و الشيعة المراجعين له.

و ربما يؤيد ما ذكرنا ما يقال انه ورد أخبار فى توصيف الفقهاء و مراجع

---

(۱) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۴.

(۲) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۸.

(۳) الوسائل باب ۳۱ من أبواب الشهادات ح/ ۹.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۵۱

....

الفتوى تارة بأنهم خلفاء اللّه، و خلفاء رسوله، و اخرى بأنهم أمناء رسوله، و ثالثة بأنهم وسائط بين الخالق و الخلق، و رابعة بأنهم مثل الأنبياء أو أفضلهم الى غير ذلک مما ورد فى حقهم و يبعد جدا وصول تلک المناصب الرفيعة لمثل ولد الزنا، و الفاسق و الكافر.

الشرط الحادى عشر: ان لا يكون مقبلا على الدنيا و طالبا لها مكبا عليها مجدا فى تحصيلها.

اشارة

ففى الخبر: «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه».

أقول: ظاهر المتن هو انه بصدد إثبات أمر وراء اشتراط العدالة بداهة انه لو كان راجعا إلى شرطية العدالة لم يكن وجه للفصل بين قوله هذا و بين اشتراط العدالة بعدة شرائط.

ينبغى الكلام فى مدرک اعتباره أولا ثم المراد منه.

الظاهر من المتن بقرينة قوله (قدس سره) ففى الخبر إلخ: ان مدرک اعتباره هذا الشرط هو الخبر المروى عن تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام.

[كلام من التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السّلام]

اشارة

و ليعذرنى القارى الخبير بذكر قطعة وافية من التفسير فلعلها دخيلة فى فهم المقال و دافعة لبعض الشبهات الطارية فى المقام.

ففى التفسير عند قوله تعالى فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ «۱».

قال رجل للصادق عليه السّلام: فاذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم، و هل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم، فان لم يجز لأوليائک

---

(۱) البقرة: ۲/ ۷۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۵۲

....

القبول من علمائهم لم یجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال علیه السّلام:

بین عوامنا و علمائنا و بین عوام الیهود و علمائهم فرق من جهة و تسویة من جهة.

اما من حیث انهم استووا فان اللّه قد ذم عوامنا بتقلیدهم علمائهم کما قد ذم عوامهم.

و اما من حیث انهم افترقوا. فقال علیه السّلام:

ان عوام الیهود کانوا قد عرفوا علمائهم بالکذب الصراح و بأکل الحرام، و الرشاء و بتغییر الأحکام عن واجبها بالشفاعات و العنایات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصب الشدید الذی یفارقون به أدیانهم و انهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا له من أموال غیرهم و ظلموهم من أجلهم و عرفوهم فإنهم یقارفون المحرمات، و اضطروا بمعارف قلوبهم الی (الاظ) ان من یفعل ما یفعلونه فهو فاسق لا یجوز ان یصدق علی اللّه، و لا علی الوسائط بین الخلق و بین اللّه فلذلک ذمهم اللّه لما قلدوا من عرفوا و من قد علموا انه لا یجوز قبول خبره، و لا تصدیقه فی حکایته، و لا العمل بما یؤدیه إلیهم عمن لم یشاهدوه و وجب علیهم النظر بأنفسهم فی أمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إذ کانت دلائله أوضح من ان یخفی و أشهر من ان لا تظهر لهم.

و کذلک عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر و العصبیة الشدیدة و التکالب علی حطام الدنیا و حرامها و إهلاک من یتعصبون علیه الی ان قال:

فمن قلد من عوامنا من مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل الیهود الذین ذمهم اللّه بالتقلید لفسقة فقهائهم

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۵۳

....

فاما من کان الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لأمر مولاه فللعوام ان یقلدوه، و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعة لا جمیعهم، فان من رکب من القبائح و الفواحش مراکب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شیئا و لا کرامة لهم، و انما کثر التخلیط فیما یتحمل عنا أهل البیت لذلک لأن الفسقة یتحملون عنا، فهم یحرفونه بأسره لجهلهم و یضعون الأشیاء علی غیر مواضعها لقلة معرفتهم، و آخرون یتعمدون الکذب علینا لیجروا من عرض الدنیا ما هو زادهم الی نار جهنم، و منهم قوم نصّاب لا یقدرون علی القدح فینا یتعلمون بعض علومنا الصحیحة فیتوجهون به عند شیعتنا و ینتقصون لنا عند نصابنا، ثم یضیفون الیه أضعافه و أضعاف أضعافه من الأکاذیب علینا التی نحن برءآء منها فیتقبله المتسلمون من شیعتنا علی انه من علومنا فضلوا و أضلوهم و هم أضر علی ضعفاء شیعتنا من جیش یزید علی الحسین بن علی علیهم السّلام و أصحابه فإنهم یسلبونهم الأزواج و الأموال و للمسلوبین عند اللّه أفضل الأحوال لما لحقهم من أعدائهم، و هؤلاء علماء السوء الناصبون المشبهون بأنهم لنا موالون و لأعدائنا معادون، و یدخلون الشک و الشبهة علی ضعفاء شیعتنا فیضلونهم و یمنعونهم عن قصد الحق المصیب الخبر «۱».

کلمة فی اعتبار التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السّلام

اشارة

أقول: وقع الخلاف فی اعتبار التفسیر الذی إملائه الإمام أبو محمد الحسن بن علی العسکری علیهما السّلام علی ابی یعقوب یوسف

بن محمد الزّیاد، و ابی الحسن علی بن

(۱) تفسیر الإمام العسکری/ ۱۲۰- ۱۲۱ أورد قطعة مما ذکرنا فی الوسائل باب ۱۰ من أبواب صفات القاضی ح/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۵۴

....

محمد بن سیّار، و قد رواه عنهما شیخنا الصدوق بواسطة أبی الحسن محمد بن القاسم المفسر الأسترآبادی الخطیب.

قال شیخنا الحر العاملی (ره) فی خاتمة الوسائل:

«نروی تفسیر الامام الحسن بن علی العسکری علیهما السّلام بالإسناد عن الشیخ ابی جعفر الطوسی عن المفید، عن الصدوق، عن محمد بن القاسم المفسر الأسترآبادی، عن یوسف بن محمد بن زیاد، و علی بن محمد بن سیار، قال الصدوق و الطبرسی- و کانا من الشیعة الإمامیة- عن أبویهما عن الامام علیه السّلام، و هذا التفسیر لیس هو الذی طعن فیه بعض العلماء الرجال لان ذاک یروی عن ابی الحسن الثالث علیه السّلام و هذا عن ابی محمد علیه السّلام، و ذاک یرویه سهل الدیباجی عن أبیه، و هما غیر مذکورین فی سند هذا التفسیر أصلا، و ذاک فیه أحادیث من المناکیر و هذا خال من ذلک، و قد اعتمد علیه رئیس المحدثین ابن بابویه فنقل عنه أحادیث کثیرة فی کتاب من لا یحضره الفقیه و فی سائر کتبه و کذلک الطبرسی و غیرهما من علمائنا» «۱».

قلت: الظاهر ان أبویهما غیر داخلین فی سلسلة السند و قد کتبه الولدان عن إملائه علیه السّلام و روایاه عنه بغیر واسطة، کما هو صریح خطبة التفسیر، و ان کان فی خاطرک شیئا فلاحظ ذریعة شیخنا العلامة الطهرانی (ره) ج ۴/ ۲۹۳، و ما افاده شیخنا الحر (ره) أیضا فی الفوائد الطوسیة فی الفائدة (۴۲)/ ۱۲۹ فلاحظ.

و قال شیخنا العلامة النوری (ره) فی خاتمة المستدرک «ان شیخنا الصدوق أکثر من النقل عن التفسیر فی أغلب کتبه، کالفقیه، و الأمالی، و العلل، و غیرها، و اعتمد علی ما فیه کما لا یخفی علی من راجع مؤلفاته، و تبعه علی ذلک أساطین المذهب و سدنة الاخبار. فعد منهم الشیخ الطبرسی فی الاحتجاج، و القطب الراوندی فی الخرائج، و ابن شهرآشوب فی المناقب، و المحقق الکرکی فی إجازته لصفی الدین

(۱) الوسائل ج ۲۰/ ۵۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۵۵

....

الحلی، و الشهید الثانی فی المنیة، و المجلسی الأول فی شرح المشیخة و ابنه العلامة المجلسی فی البحار، و الأستاد الأکبر فی التعلیقة. و المحدث البحرانی، و الشیخ سلیمان فی الفوائد النجفیة، و الشیخ الحر العاملی، و المحدث الجزائری، و الشیخ سلیمان الحلی تلمیذ الشهید الثانی، و الشیخ عبد العلی الحویزی فی نور الثقلین الی غیر ذلک من الأعلام» «۱».

المناقشة فی اعتبار التفسیر و دفعها

و لکن مع ذلک یظهر من جماعة تضعیف التفسیر منهم العلامة فی الخلاصة قال:

«محمد بن القاسم، أو أبو القاسم، المفسر الأسترآبادی روی عنه، أبو جعفر بن بابویه، ضعیف کذاب روی عنه تفسیرا یرویه عن

رجلین مجهولین أحـدهما یعرف بیوسف بن محمد بن زیاد، و الأخر بعلی بن محمد بن سـیار، عن أبویهما عن ابی الحسن الثالث علیه السّلام و التفسیر موضوع عن سهل الدیباجی عن أبیه بأحادیث من هذه المناکیر» «۲».

قال شـیخنا النوری: انه لم یسـبقه فیما بأیدینا من الکتب الرجالیة و الحدیث سوی ابن الغضائری و لم یلحقه أیضا سوی المحقق الداماد «۳».

و عن نقـد الرجـال ان مـا ذکره العلامـة فی الخلاصـة مـأخوذ بعینه عن ابن الغضـائری کما ان ما عن السـید الـداماد لم یزد علی ما فی الخلاصة شیئا «۴».

و وافقهم فی ذلک بعض المتأخرین فقـد یقال ان من أمعن النظر فی التفسـیر یطلع علی أمور عظیمـة مخالفـة لأصول الدین و المذهب مغایرة لطریقـة الأئمة علیهم السّـلام «۵» و قـد تعرض شـیخنا النوری لـدفع ذلـک و ذکر وجوهـا یمکن ان یتشـبث بها لتضـعیف اعتبار التفسـیر، و لقد أجاد فی دفعها کما ان شـیخنا العلامة التهرانی وافق شیخه فی ذلک و اتی بما لعله لا مزید علیه فی اعتبار التفسیر، و قد اتعبا أنفسهما الزکیة

---

(۱) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۱.

(۲) خلاصة الرجال/ ۲۵۶.

(۳) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۲/ ۶۶۳.

(۴) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۲/ ۶۶۳.

(۵) مستدرک الوسائل ج ۳/ ۶۶۲/ ۶۶۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۵۶

....

فی دفع المناقشات الواردة فی انتساب التفسیر الی الامام العسکری علیه السّلام، و دفع وجود المناکیر و مخالفة المذهب و الدین فیه و صحة انتساب التفسیر الیه علیه السّلام، و تضعیف کتاب الضعفاء المنسوب الی ابن الغضائری.

و لعمر الحق ان من لاحظ ما أفاده فی خاتمة المستدرک «۱» و الذریعة «۲» بعین الإنصاف یذهب عن ذهنه و خاطره جمیع الشکوک و المناقشات و یطمئن باعتبار سند التفسیر، و عدم وجود المناکیر، و عدم مخالفة المذهب و الدین فیه.

و حیث ان مقالهمـا طویـل الـذیل حاویـا لنکات و دقائق لعله یفوتنا تلخیصـهما طوینا عن تلخیصـهما کشـحا، و من أراد کشف حقیقة الحال فلیراجعهما، ثم لیکن من الشاکرین.

إذا أحطت خبرا بما أفاداه یظهر لک ضـعف ما ذکره العلامـة التستری فی الاخبار الدخیلة «۳» فذکر موارد عدیدة من التفسـیر و أتعب نفسه بعـدم مطابقتها لما فی بعض الکتب التاریخیـة، مع انه یمکن إرجاع جملـة منها الی اختلاف نسخ التفسـیر، و وقوع الاشـتباه بذکر بعض الأسـامی مکان بعض، و الاختلاف فی سنة الواقعـة و نحو ذلک، مع ما نری من وقوع الاشـتباهات الکثیرة فی الکتب التاریخیـة، فهل کانت فی الأمة الإسـلامیة واقعة أعظم من ولادة النبی الأعظم علیه السّـلام و ارتحاله، و مع ذلک تری اختلاف المسلمین فیهما، و تری وقوع الاختلاف فی موالیـد أئمـة أهل البیت علیهم السّـلام و وفیاتهم و لم یقع اتفاق منهم إلا فی بعض موالیـدهم و ارتحالاتهم و شهاداتهم فلاحظ.

و بالجملة عدم مطابقة ما فی التفسیر لما فی الکتب التاریخیة لا یوجب وهنا فیه مع إمکان توجیهها بنحو من الأنحاء و الا ربما یوجب و هنا فی کثیر من اخبار کتب الحدیثیة المعتمدة کما لا یخفی علی الخبیر المتدرب.

(۱) مستدرك الوسائل ج ۳ من ۶۶۱ إلى ۶۶۴.

(۲) الذريعة ج ۴ من ۲۸۳ الى ۲۹۳.

(۳) الاخبار الدخيلة ج ۱/ ۱۵۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۵۷

....

فتحصل مما ذكرنا ان هذا التفسير من جملة الكتب المعتبرة التى أشار إليها الصدوق فى أول كتاب من لا يحضره الفقيه.

الا انه يمكن ان يقال ان نسخ التفسير مختلفة حيث لم يكن عليها إملاء المشايخ و قراءة السلف الصالح فيشكل إثبات حكم شرعى على النسخة الموجودة بأيدينا إلا إذا كانت هناك قرينة على اعتبارها كما هو الشأن فى غير الكتب الأربعة و ما ضاهاها- غير الدراجة بين الأصحاب أيضا- و قد كان أستاذنا العلامة البروجردى (قدس سره) يصعبه الاستناد بأحاديث الجوامع غير الكتب الأربعة مما لم تكن متعارفا بين المشايخ قراءة و إملاء و كتابة فتدبر و اغتنم.

هذا ما يتعلق باعتبار أصل التفسير.

و مع الإغماض عما ذكرنا قد يقال ان هذه الفقرة المعروفة التى ذكرها الماتن (قدس سره) و اشتهر بين أنديه العلماء لها موقعية خاصة.

فقال شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) عند ذكر الروايات التى استدل بها لحجية خبر الواحد بعد ما أورد الفقرة المذكورة «ان هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق إلخ» «۱».

و قال بعض الأعلام: يمكن دفع خدشة ضعف السند فان علو مضمونه و اعتماد جملة من الأعلام يكفى فى التعويل عليه.

يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه إفتاء الماتن (قدس سره) بمضمون الخبر و لم أجد أحدا من الأعلام المعلقين على المتن النقاش فيه، و ان اختلفوا فى المراد منه.

فقد يقال انه لا يستفاد من الخبر الشريف أزيد من شرطية العدالة.

كما انه قد يقال ان المستفاد منه أكثر من اعتبار العدالة و لا يخفى ان هذا منهم قرينة على اعتبار سند الخبر الشريف عندهم فتدبر.

هذا ما يتعلق بسند الخبر، و قد خرجنا عن طور البحث و أطنبنا المقال فيه و

(۱) فرائد الأصول مبحث حجية الظن/ ۸۰.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۵۸

....

السر فى ذلك استنادهم إليه فى جملة من المواقف: فى أصل التقليد، و فى اعتبار الايمان فى مرجع الفتوى، و عدالته و غيرهما من الشرائط بل فى اعتبار المرتبة العالية من العدالة كما يظهر من المتن.

المناقشة فى دلالة الخبر الشريف لاعتبار العدالة فى مرجع الفتوى و دفعها

و اما دلالة الخبر فقد يناقش فى دلالته من وجوه.

الوجه الأول: انه لا يستفاد منه اعتبار العدالة و غاية ما يستفاد منه اعتبار الامانة و الوثوق فى النقل و التحرز من الكذب.

فقال شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره): «ان ظاهر الخبر و ان کان اعتبار العدالة بل ما فوقها و لکن المستفاد من مجموعه ان المناط فی التصدیق هو التحرز من الکذب فافهم» «۱».

و الیه یشیر ما فی المستمسک حیث أشکل فی دلالته علی أکثر من اعتبار الامانة و الوثوق فقال: «کما یظهر من ملاحظة مجموع الفقرات و ان کان الجمود علی الفقرة الأخیرة یقتضی ظهوره فی اعتبار العدالة» «۲».

و أشیر إلیه أیضا فی الدروس حیث قال: ان المستفاد منه اعتبار العدالة من جهة الأمن عن الخیانة و الکذب لا من جهة التعبد و ان حصل الوثوق به فإنه علیه السّلام بعد ان ذکر أوصاف الفقیه- الذی للعوام ان یقلدوه- قال: «و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعة لا کلهم فان من رکب من القبائح، و الفواحش مراکب العامة فلا تقبلوا منهم عنا شیئا و لا کرامة، و انما کثر التخلیط فیما یتحمل عنا أهل البیت لذلک لأن الفسقة یتحملون عنا فیحرفونه بأسره لجهلهم و یضعون الأشیاء علی غیر وجهها لقلة معرفتهم و آخرون یتعمدون الکذب علینا. الحدیث» فإنه علیه السّلام علل عدم القبول من الفسقة بالتحریف اما لجهلهم أو لتعمد الکذب و محل الکلام هو بعد الفراغ عن

---

(۱) فرائد الأصول مبحث حجیة الظن/ ۸۰.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۴۶.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۵۹

....

الوثوق به «۱».

و لکن فیه: انه مع اعترافهم بکون الظاهر من قوله علیه السّلام: اما من کان من الفقهاء إلخ اعتبار العدالة- أو ما فوقها عند بعضهم- لا یصار إلی ملاحظة مجموع الفقرات لأنه من الممکن ان یکون لکل فقرة حکم یخصها. مع انه لا تنافی بین استفادة اعتبار العدالة من هذه الفقرة و استفادة التحرز من الکذب و الامانة و الوثوق من سائر الفقرات و مجرد التعلیل بعدم اتصاف فاقد المتصف بالصفات، بصفات علماء العامة بلحاظ ارتکاب القبائح و الفواحش و غیرها لا یدل علی ارادة خلاف الظاهر من الفقرة المتعرضة للصفات المذکورة، مع انه بملاحظة قوله علیه السّلام فی ذیل الخبر (منهم قوم نصاب لا یقدرون علی القدح فینا إلخ) لا یستفاد ان عدم القبول من الفسقة منحصر بجهل الفسقة أو تعمد الکذب فتدبر.

و بالجملة ذکر نقاط ضعف فسقة علماء العامة لا یلائم رفع الید عن ظاهر الفقرة النورانیة المتلألة من الخبر الشریف بحیث یری العنایة الشدیدة بالعناوین المذکورة فیه.

فإذا ملاحظة مجموع الفقرات و رفع الید عن ظهور هذه الفقرة النورانیة فی مفاده غیر ملائم.

المناقشة فی کون مورد الخبر أصول الدین التی لا یصلح فیها التقلید و دفعها

الوجه الثانی: ان مورد الخبر أصول الدین و لم یصح التقلید بالمعنی المصطلح فیها و إخراج الأصول منه إخراج للمورد و هو مستهجن فلا بد و ان یوجه بوجه، أو رد علمه إلی أهله. ذکر هذا الوجه أیضا فی المستمسک «۲» و أشار إلیه أستاذنا العلامة الخمینی (دام ظله) فی الرسائل «۳».

---

(۱) الدروس ج ۱/ ۱۲۳.

(۲) مستمسک العروة الوثقی ج ۱/ ۶۶.

(۳) الرسائل/ ۱۴۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۶۰

....

ورد هذا الوجه: بان المراد بالتقلید هو معناه العرفی و هو الاستناد الی الغیر فی مقام العمل سواء کان العمل من الجوانح، أو الجوارح، و لا ریب فی حصول الوثوق و الاطمئنان من قول من کان متصفا بالصفات المذکورة فی الخبر، و هذا المقدار یکفی فی الاعتقاد بمبانی الدین لغالب الناس و ان کان یجب علی النفوس القویة تحصیل مرتبة أعلی بل اقامة البرهان علیها.

و بالجملة المعتبر فی مبانی الدین و أصوله- کما سنشیر الیه- هو ان یکون ذلک عن علم و اطمینان من ای طریق حصل و ان لم یقدر اقامة البرهان علی مزعمته و من البدیهی حصول ذلک لغالب الناس من قول الفقیه الصائن لنفسه الحافظ لدینه المخالف علی هواه، المطیع لمولاه، بل ربما یحصل الاطمئنان من قول من لم یکن بهذه المثابة أیضا، و هل الخبیر الواقف علی معتقدات عامة الناس یجد ان اعتقادات أکثر الأمة لم تکن بالدلیل و البرهان بل کثیر منهم یحصل لهم ذلک من قول من یکون له موقعیة و موقف فی المجتمع و ان لم تکن بتلک المثابة.

لا أقول بکفایة ذلک من کل أحد بل کما أشرنا انه یجب علی ذوی النفوس المستعدة ان یکون ذلک عن دلیل و یجب اقامة الدلیل علی معتقداته و انما أقول بکفایة الاعتقاد بمبانی الدین من ای طریق حصل لغالب الناس و سیجیء فی مسئلة عدم الجواز التقلید فی أصول الدین ماله نفع للمقام فارتقب.

و یدل علی ما ذکرنا بعض فقرأت الخبر فإنه علیه السّلام قرر السائل فی أصل جواز التقلید فی قوله (فرق بین عوامنا و عوام الیهود من جهة و تسویة من جهة الخبر) فلاحظ.

المناقشة فی دلالة الخبر علی اعتبار العدالة فی المفتی بقاء و دفعها

الوجه الثالث: انه لو سلم دلالة الخبر علی اعتبار العدالة فغایة ما یستفاد منه اعتبارها فی المفتی بحسب الحدوث فلا دلالة له علی اعتبارها بقاء کما إذا قلده حال

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۶۱

....

عدالته ثم طرء علیه الفسق و الانحراف «۱».

و فیه: انه کما أشرنا ان اعتبار العدالة فی مرجع الفتوی لم یکن فی محیط العرف و العقلاء بل مقتضی إطلاق الأدلة عدم اعتبارها، فان اعتبرت فإنما هو بتعبد من الشرع.

و الإنصاف انه لا یفرق اعتبار العدالة من قبل الشرع بین حالتی الحدوث و البقاء لما أشرنا ان الفسق منقصة دینیة لا یناسب المتصف به لمنصب رفیع المرجعیة فإذا ان دل الخبر علی اعتبارها فیستفاد منه اعتبارها بقاءا أیضا لأن المترائی من قوله علیه السّلام (من کان من الفقهاء الخبر) ان تقلید عوام الشیعة و استنادهم فی أعمالهم طول حیاتهم لا بد و ان یکون بالفقهاء المتصفین بالصفات المذکورة فالتفرقة بین الحدوث و البقاء کما تری فتدبر.

فبعد ما عرفت: من اعتبار سند الخبر و دفع المناقشات المذکورة حان عطف النظر الی ما یستفاد من العناوین المأخوذة فی الخبر

الشریف فهل یستفاد منها اعتبار العدالة أو المرتبة العالیة منها؟ وجهان بل قولان.

استفادة المرتبة العالیة من العدالة من الخبر الشریف

یظهر من ثلة من المعلقین علی المتن ان الصفات المذکورة فی الخبر لیست إلا عبارة عن عدالته و تقواه لا شرطا زائدا علی العدالة.
و فی تعلیق العلامة الفقیه الأصفهانی (قدس سره): «ان الإقبال علی الدنیا و طلبها ان کان علی الوجه المحرم فهو یوجب الفسق المنافی للعدالة فیغنی عنه اعتبارها و الا فلیس بنفسه مانعا عن جواز التقلید و الصفات المذکورة فی الخبر لیست إلا عبارة أخری عن صفة العدالة».
و علق أستاذنا العلامة الجلیل البروجردی (قدس سره) «ان المعتبر من عدم کونه مقبلا للدنیا هو المقدار الذی یعتبر فی العدالة و الخبر لا یدل علی أزید من ذلک أیضا»

---

(۱) مدارک العروة للعلامة البیارجمندی ج ۱/ ۶۷.
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۶۲
....

و لکن المستفاد من الخبر بعد التأمل هو معنی ینطبق علی المرتبة العالیة من العدالة لا معنی یصدق علی المرتبة الدانیة منها.
و هذا هو المتراءی من المتن کما صرح بذلک العلامة الإصطهباناتی (قدس سره) فی تعلیقته و لقد أجاد فیما أفاد حیث قال: «ان مراد الماتن بملاحظة ما یاتی فی مطاوی کلماته من تقدیم العدل الأورع علی العدل الورع هو الورع و الزهد و لو بمثل هذه المرتبة و ان کان هذا الإقبال و ذلک الطلب علی وجه محلل لا محرم فلا یکون راجعا الی اشتراط العدالة حتی یکون اشتراطها مغنیا عن اشتراطه، و یظهر ذلک من الخبر الشریف بالتأمل الصادق لا العدالة کما یرشد الیه ما فی بعض الاخبار الأخر مثل قوله علیه السّلام إذا رأیتم العالم محبا لدنیاه فاتهموه علی دینکم و نحوه.
و یظهر من العلامة البجنوردی، ان المستفاد من الخبر مرتبة کاملة من العدالة الا انه أشکل اعتبار أمر زائد علی العدالة هذا.
قلت الإنصاف: کما أشرنا فی اعتبار العدالة: ان الاعتبار و مناسبة الحکم و الموضوع و ما أشیر إلیه فی تعلیقة العلامة الإصطهباناتی هو اعتبار المرتبة العالیة منها فی مرجعیة الفتوی لأن مرجعیة الفتوی مخطرة عظیمة و مزلة الاقدام کما لا یخفی علی البصیر الخبیر فلا بد و ان یکون له مواظبة شدیدة و مراقبة تامة فی اعماله و حرکاته حتی لا تزول بطرو الحوادث و الموانع عصمنا اللّه و إیاکم من الزلل و ثبتنا علی الصراط المستقیم.

مناقشة بعض الأساطین فی دلالة الخبر الشریف علی المرتبة العالیة من العدالة و دفعها

و بما ذکرنا یظهر النظر فیما افاده بعض الأساطین دام ظله حیث قال:
«انه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها حیث ان لازمه عدم جواز الرجوع الی من ارتکب امرا مباحا شرعیا لهواه إذ لا یصدق معه انه مخالف لهواه لأنه لم یکن مخالفا لهواه حتی فی المباحات، و من المتصف بذلک؟! غیر المعصومین علیهم السّلام فإنه
الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۶۳
....

أمر لا- يحتمل ان يتصف به غيرهم، أو لو وجد فهو فى غاية الشذوذ، و من ذلك ما قد ينسب الى بعض العلماء من انه لم يرتكب مباحا طيلة حياته و انما كان يأتى به مقدمة لأمر واجب أو مستحب الا انه ملحق بالعدم لندرته، و على الجملة ان أريد بالرواية ظاهرها و إطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر، و ان أريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة أخرى عن العدالة و ليس أمرا زائدا عليها، و قد ورد ان أورع الناس من يتورع عن محارم اللّه، و مع التأمل فى الرواية يظهر ان المتعين هو الأخير فلا يشترط فى المقلد زائدا على العدالة شيء أخر» «١».

وجه النظر: ان المستفاد من الرواية كما أشار إليه دام ظله أمر زائد على العدالة المعتبرة فى إمام الجماعة و نحوه.

و ان شئت قلت انه بصدد اعتبار المرتبة العالية من العدالة الحاصلة من المحافظة التامة و المراقبة الشديدة فى جادة الشريعة و يناسبه الاعتبار و مناسبة الحكم و الموضوع كما أشرنا.

و المراد بمخالفة الهوى ليس ما عناه دام ظله بحيث يصدق على من ارتكب امرا مباحا لهواه بل المراد هو الأهواء النفسانية الباطلة التى كثيرا ما يعرض للإنسان يمكنه توجيهه على الموازين و لكن يرى الإنسان من نفسه بينه و بين ربه ان إتيانه مطابق لهواه النفسانية الفاسدة.

و بالجملة هو أمر يدرك و يصعب توصيفه و تبيينه خصوصا بالكتابة، و من كان بهذه المرتبة من التقوى لا يحوم حول منصب رئاسة الفتوى و لا- يكون همه نيل الرئاسة لا أقول لا يتصديها أصلا لأنه ربما يستحب بل يجب تصديها بل أقول و أجمل لا يكون همه و مقصوده الرئاسة بل يرى الرئاسة امرا شاقا على نفسه و لا- يتصديها و لا يقبلها إلا لأجل أداء الوظيفة و دفع الكربة و اقامة لدعائم الشريعة و اغزازا للحوزة و نحو ذلك و ان أبيت عن اعتبار هذه المرتبة فلا أقل لا بد و ان لا يكون محبا و مكبا على

---

(١) التنقيح ج ١/ ٢٣۶.

....

تحصيل الرئاسة و لا يكون مجدا فى تحصيلها و شائقا فى الوصلة إليها بل ينبغى ان يكون بحيث لو حصلت له الرئاسة و خضعت له أزمتها ركبها و أخذ زمامها و نال منها ما ينتفع به للدين و الديانة و الا ألقاها على عاتقها.

و قد كان سماحة أستاذنا العلامة البروجردى قدس يقول عند تعطيل دروس الحوزة العلمية ما حاصله: «ان من يتعلم و يتدرس للنيل الى ما ابتلينا به أخريات عمرنا فهو مجنون» مع انه قدس صار مرجعا عظيما، و زعيما بلا- منازع للحوزات العلمية، فإذا كان النيل بالمرجعية العظمى للشيعة جنونا فما ظنك للنيل و الوصول الى دون تلك المرتبة عصمنا اللّه و إياكم من الوقوع فى المهالك.

و لعمر الحق ان المستفاد من الخبر الشريف بعد التأمل الصادق هو هذه المرتبة العالية من التقوى و هذه المرتبة هى التى تناسب مقام الفتوى الذى مزلة، للإقدام و مخطرة عظيمة، و لو لا هذه المرتبة العظيمة لما يبقى الاستقامة فى جادة الشريعة.

و لصاحب الحدائق و سيد مشايخنا (قدس سرهما) كلمة نفيسة فى هذا المضمار ذكرناها فى مسئلة اعتبار العدالة فلاحظ/ ۴۲۹.

الاستدلال بالأخبار لاعتبار المرتبة العالية من العدالة فى مرجع الفتوى

يمكن الاستياس بل الاستدلال لما ذكرنا ببعض الأخبار التى نشير الى ثلة منها.

مثل خبر معمر بن خلاد عن ابى الحسن عليه السّلام انه ذكر رجلا فقال انه يحب الرئاسة فقال:

ما ذئبان ضاريان فى غنم قد تفرق رعاؤها بأضر فى دين المسلم من الرئاسة «۱».

و خبر ابى عامر بن جناح عن رجل عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

من طلب الرئاسة هلك «۲».

و فى خبر ابى سياح عن أبيه قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

---

(۱) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱.

(۲) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۲.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۶۵

....

من أراد الرئاسة هلك «۱».

و خبر أبى حمزة الثمالى قال قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام:

إياك و الرئاسة «۲».

و مرفوع إسماعيل بن بزيع قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

ملعون من ترأس، ملعون من هم بها، ملعون من حدث نفسه بها «۳».

و خبر محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

أ ترى لا اعرف خياركم من شراركم؟! بلى و اللّه ان شراركم من أحب ان يوطأ عقبه، انه لا بد من كذاب أو عاجز الرائى «۴».

الى غير ذلك من الاخبار المذكورة فى الباب الخامس من أبواب جهاد النفس من الوسائل فلاحظ.

و خبر هشام بن سالم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

رأس كل خطيئة حب الدنيا «۵».

و خبر الكراجكى قال:

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: من أحب دنياه أضر بآخرته «۶».

و خبر عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ان أول ما عصى اللّه به ستة: حب الدنيا، و حب الرئاسة، و حب الطعام، و حب النوم، و حب الراحة، و حب النساء «۷».

و فى إرشاد المفيد فى كتاب ابى عبد اللّه عليه السّلام الى أهل الكوفة.

---

(۱) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۷.

(۲) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳.

(۳) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۶.

(۴) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۹.

(۵) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۱.

(۶) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۵.

(۷) الوسائل باب ۵ من أبواب جهاد النفس ح/ ۳.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۶۶

....

فلعمری ما الإمام إلا الحاکم بالکتاب القائم بالسیف الدائن بدین الحق الحابس نفسه علی ذات اللّه «۱».

الی غیر ذلک من الاخبار التی یجدها المتتبع.

الشرائط التی یذکر لمرجع الفتوی غیر ما ذکره الماتن

اشارة

هذا کله فی الشرائط التی أوردها المصنف لمرجع الفتوی فحان عطف النظر الی ما ربما یذکر له من الشرائط.

فمنها: غلبة الذکر

اشارة

بان یکون حفظه متعارفا لم یغلبه النسیان فان کان دون المتعارف فلا یعتنی بارائه

وجه اعتبار غلبة الذکر فی مرجع الفتوی و دفعه

قال المحقق فی المختصر: «لا بد و ان یکون القاضی ضابطا فلو غلبه النسیان لم ینعقد له القضاء».

و قال فی الریاض: «انه قال المحقق هنا (یعنی فی المختصر) و فی الشرائع، و الإرشاد، و القواعد، و الدروس، و غیرها و الظاهر عدم الخلاف فیه، و تدل علیه عبارة الروض ظاهرا، و وجهه واضح. و قیده بعضهم بالضبط فی محل الحکم لا مطلقا إذ ما نجد مانعا لحکم من لا ضبط کثیرا له مع اتصافه بالشرائط و ضبط هذه الواقعة انتهی و لا بأس به» «۲».

و حیث ان المعتبر فی القضاء معتبر فی الفتوی فیعتبر ذلک فی الفتوی أیضا.

و قد حکی ان الفقیه الهمدانی (قدس سره) طرء علیه فی أخریات عمره الشریف حالة لم یکن معها بحیث یغلب علیه حفظ المطالب فأشار الی مقلدیه بالعدول عنه.

و فیه: ان طرو النسیان ان کان بحیث یسلب عنه العلم و الدرایة فله وجه و الا فإن کان متحفظا علی آرائه مضبوطا و مکتوبا عنده بحیث لا یتجاوزه و لا یتعداه

---

(۱) إرشاد المفید/ ۲۲۵.

(۲) ریاض المسائل ج ۲/ ۳۸۹.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۶۷

....

فلا- دلیل علی اعتبار الحفظ، کما هو الشأن فی بعض المراجع العظام فی أخریات أعمارهم الشریفة فتریهم لا یکون لهم قوة الحفظ و الذکر و لا- یکادون یتحفظون علی المطالب و المسائل و الدقائق، و قد کانوا حافظین لها فی أوائل أعمارهم و أوساطها، و لکن مع طرو هذه الحالة لا یکادون یفتون بمجرد المراجعة لدیهم و السؤال عنهم بل یحتاطون و یوظفون أنفسهم بالمراجعة إلی المدارک و ما حصّلوه من الفتاوی.

ثم انه لو ثبت اعتبار غلبة الذکر فی باب القضاء فلم یثبت ان کل ما یکون شرطا فی القضاء یکون شرط فی الفتوی کما ذکرنا غیر مرة.

و منها: الکتابة

اشارة

قال المحقق فی الشرائع فی شرائط القاضی: «الأقرب ان یکون عالما بالکتابة لما یضطره من الأمور التی لا یتیسر لغیر النبی صلّی اللّه علیه و آله بدون الکتابة» و قال نحوه فی المختصر، و عن المسالک نسبته الی الشیخ و أکثر الأصحاب و ربما ادعی الإجماع علیه

توجیه اعتبار الکتابة و دفعه

الوجه فی اعتبار الکتابة هو اضطرار القاضی لها فی الأمور التی لا یتیسر لغیر النبی صلّی اللّه علیه و آله لعدم عصمته و إمکان سهوه و نسیانه و غفلته، فلا یقاس بالنبی الأعظم صلّی اللّه علیه و آله لعصمته و امتناع السهو و النسیان علیه قطعا، و قوة حافظته بحیث لا یحتاج إلیها مع استمداده بالوحی.

فباعتبارها فی القضاوة یعتبر فی الفتوی أیضا.

و لکن فی الجواهر «انه لا دلیل علی اعتبارها سوی الاعتبار المزبور الذی لا ینطبق علی أصولنا، بل إطلاق دلیل النصب فی نائب الغیبة یقتضی عدمه، علی انه یمکن الاستغناء بوضع کاتب بل و غیر الکتابة من طرق الضبط بل ربما لا یحتاج إلیها» «۱».

(۱) جواهر الکلام ج ۴۱/ ۲۰.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۶۸

....

و لو سلم اعتبارها فی القاضی بدلیل الاعتبار، أو الإجماع، فلا- دلیل علی معرفتها بخصوصها فی مرجع الفتوی فمن کان متذکرا للمطالب و لکن لم یقدر علی الکتابة و لکن کان له محرز یحرز المسائل و المطالب لما کان دلیل علی اعتبارها.

کلمة فی کتابة رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) و قراءته

ینبغی الإشارة الإجمالیة إلی کتابته صلّی اللّه علیه و آله و قراءته.

اختلفت الأمة الإسلامية فى كتابة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بيده المباركة.

فعن جمهور العامة: انه صلّى اللّه عليه و آله لم يكتب و أوّلوا الأخبار التى فيها انه أخذ الكتاب أو كتب فحملوها على انه أمر ان يكتب الكتاب و الى هذا القول يشير ما قيل:

نگار من كه بمكتب نرفت و خط ننوشت بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد

و ما أنشده السنائى:

اگر بودى كمال أندر نويسائى و خوانائى چرا آن قبله كل نانويسا بود و ناخوانا

و عمدة ما يستدل لهم أمران.

الأول: قوله تعالى الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ «١».

و قوله تعالى فَآمِنُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ «٢».

بدعوى أن الأمى من لم يحسن القراءة و الكتابة.

الثانى: قوله تعالى وَ مٰا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتٰابٍ وَ لٰا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتٰابَ الْمُبْطِلُونَ «٣».

فقد نفى القراءة و الكتابة عنه صلّى اللّه عليه و آله و لا يخفى ما فى الاستدلال بهما.

اما الأول: فلأنه ذكر لاميته صلّى اللّه عليه و آله معانى و ان كان أحدها ذلك، فلا وجه

---

(١) الأعراف: ٧/ ١٥٧.

(٢) الأعراف: ٧/ ١٥٨.

(٣) العنكبوت: ٢٩/ ٤٨.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ١، ص: ٤٦٩

....

لاختصاص الآية الشريفة بذلك المعنى.

و من تلك المعانى كونه صلّى اللّه عليه و آله منسوبا إلى أم القرى.

و منها: كونه عربا، و تدعى العرب الأميون، و قد حمل عليه.

قوله تعالى هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ «١».

و يحتمل ان يراد بالاميين من لم يبعث إليهم نبى فى قبال أهل الكتاب، فيكون المراد بالنبى الأمى: المبعوث الى امة لم يبعث إليهم نبى.

فإذا لا وجه لحمل الآية على ذلك المعنى.

و اما الثانى: فلان النفى فى الآية الشريفة بالنسبة الى قبل نزول القرآن، و قبل تحقق اميّته و رسالته، و اما بعد نزول القرآن فلا مانع من ان يعرف القرآن من غير معلم بمعجزة أخرى فتدبر، و قد حكى ذلك عن السيد المرتضى (قدس سره) فقال ان ظاهر الآية يقتضى نفى القراءة و الكتابة بما قبل النبوة، و لأنهم إنما يرتابون فى نبوته لو كان يحسنها قبل النبوة، و اما بعدها فلا تعلق له بالريبة، فيجوز ان يكون يعلمها من جبرئيل بعد النبوة و يجوز ان لم يتعلم فلا يعلم.

و عن شيخ الطائفة: انه صلّى اللّه عليه و آله كان عالما بالكتابة و انما كان فاقدا لها قبل البعثة.

و عن الحلى: انه صلّى اللّه عليه و آله عندنا يحس الكتابة بعد النبوة و انما لم يحسنها قبل البعثة اه.

و ظاهره الإجماع علیه منا.

و الاخبار فی الباب مختلفة فاستظهر من بعضها انه لم یقرء و لم یکتب، کما ان فی بعضها الأخر انه کان یقرء و لا یکتب.

ففی خبر هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

کان النبی صلّی اللّه علیه و آله یقرء الکتاب و لا یکتب «۲».

---

(۱) الجمعة: ۶۲/ ۲.

(۲) بحار الأنوار الطبعة الحدیثة ج ۱۶/ ۱۳۲.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۷۰

....

و خبر حسن الصیقل قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

کان مما من اللّه عز و جل به علی نبیه صلّی اللّه علیه و آله انه کان أمیالا یکتب و یقرء الکتاب «۱».

و فی ثالث انه صلّی اللّه علیه و آله یقرء و یکتب.

فعن العلل، و معانی الاخبار، و الاختصاص، و بصائر الدرجات عن جعفر بن محمد الصوفی قال سئلت أبا جعفر محمد بن علی الرضا علیه السّلام فقلت: یا بن رسول اللّه لم سمی النبی صلّی اللّه علیه و آله الأمی فقال:

ما یقول الناس قلت یزعمون انه انما سمی الأمی لأنه لم یحسن ان یکتب فقال علیه السّلام: کذبوا علیهم لعنة اللّه انی ذلک؟! و اللّه یقول فی محکم کتابه: هو الذی بعث فی الأمیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم، و یعلمهم الکتاب و الحکمة «۲» فکیف کان یعلمهم ما لا یحسن و اللّه کان رسول اللّه، یقرء و یکتب باثنین و سبعین، أو قال بثلاثة و سبعین لسانا، و انما سمی الأمی لأنه کان من أهل مکة و مکة من أمهات القری و ذلک قول اللّه عز و جل:

لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُریٰ «۳» وَ مَنْ حَوْلَهٰا «۴».

و عن العلل، و بصائر الدرجات و تفسیر العیاشی عن ابی جعفر علیه السّلام نحوه «۵».

و فی خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:

ان النبی صلّی اللّه علیه و آله کان یقرء و یکتب و یقرء ما لم یکتب «۶».

و ورد من طریق العامة ما رواه السیوطی عن عون بن عبد اللّه عن أبیه قال:

ما مات النبی حتی قرأ و کتب، فذکرت هذا الحدیث.

---

(۱) بحار الأنوار الطبعة الحدیثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

(۲) الجمعة: ۶۲/ ۲.

(۳) الانعام: ۶/ ۹۲.

(۴) بحار الأنوار الطبعة الحدیثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

(۵) بحار الأنوار الطبعة الحدیثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

(۶) بحار الأنوار الطبعة الحدیثة ج ۱۶/ ۱۳۲/ ۳۳۳/ ۱۳۴

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۷۱

....

للشعبى فقال صدق سمعت أصحابنا يقولون ذلك «۱».

فالمتحصل من هذه الاخبار انه صلّى اللّه عليه و آله كان يقرء، و اما كتابته فمختلف فيها.

فيمكن الجمع بينها بوجهين.

الأول: انه صلّى اللّه عليه و آله كان يحسن الكتابهٔ و لكن لم يكتب لضرب من المصلحهٔ.

و قد اشتهر- كما فى الاخبار الصحيحهٔ و التواريخ- قوله صلّى اللّه عليه و آله فى أخريات عمره المبارك! ايتونى بدوات، و كتف اكتب كتابا لن تضلوا بعدى أبدا، فمنع عنها فما فى بعض الاخبار انه صلّى اللّه عليه و آله فى قضيهٔ صلح الحديبيهٔ كتب كتاب الصلح بيده المباركهٔ «۲» مخالف للأخبار الواردهٔ فى القضيهٔ، و لقول أهل السير و التأريخ حيث يستفاد منهما ان الكاتب لصلح الحديبيهٔ كان على بن أبى طالب عليه السّلام بإملائه صلّى اللّه عليه و آله «۳» لاحظ بحار الأنوار باب غزوهٔ الحديبيهٔ «۴».

الثانى: حمل الأخبار النافيهٔ على نفى الكتابهٔ على تعلمها من أبناء البشر، و من الطرق المتعارفهٔ، و ما دل على كتابته انه كان باقداره تعالى من طريق الوحى.

يلائمه ما رويناه عن السيوطى، و اختاره العلامهٔ المجلسى (قدس سره) فقال فى وجهه:

«كيف لا يعلم من كان عالما بعلوم الأولين و الآخرين ان هذه النقوش موضوعهٔ لهذه الحروف، و من كان يقدر بإقدار اللّه تعالى له على شق القمر، و أكبر منه كيف لا يقدر على نقش الحروف، و الكلمات على الصحائف و الألواح؟!» «۵».

و لكن لا يخفى ان ما أفاده فى حد نفسه حسن لا ريب فيه، الا انه لا يثبت المقصود لان مجرد إقدار اللّه تعالى إياه على شق القمر، أو أكبر لا يثبت أنه أقدره على الكتابهٔ أيضا، إذ من الممكن انه لم يقدره عليها، كما لم يعلمه الشعر و ما ينبغى له لبعض

(۱) الدر المنثور ج ۳/ ۱۳۱.

(۲) بحار الأنوار الطبعهٔ الحديثهٔ ج ۲۰/ ۳۷۱/ ۳۳۵/ ۳۱۷.

(۳) بحار الأنوار الطبعهٔ الحديثهٔ ج ۲۰/ ۳۷۱/ ۳۳۵/ ۳۱۷.

(۴) بحار الأنوار الطبعهٔ الحديثهٔ ج ۲۰/ ۳۷۱/ ۳۳۵/ ۳۱۷.

(۵) بحار الأنوار الطبعهٔ الحديثهٔ ج ۱۶/ ۱۳۴.

الدر النضيد فى الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج۱، ص: ۴۷۲

....

المصالح تأكيدا لأمر الرسالهٔ، و تثبيتا للإعجاز، كما لم يحسنهما له قبل البعثهٔ لذلك فاذا يقرب ان يقال بلحاظ الأخبار الواردهٔ عن أئمهٔ أهل البيت عليهم السّلام انه صلّى اللّه عليه و آله كان يقرء، و يحسن الكتابهٔ الا انه لم يكتب أصلا، و لم يعهد رويهٔ كتابهٔ منه، و ما اشتهر فى الصحاح و التواريخ شاهد صدق على ذلك، لأنه صلّى اللّه عليه و آله أراد ان يكتب فى أخريات عمره الشريف لان يذهب الشك فى أمر الخلافهٔ من أصله، بداههٔ ان كتابهٔ من لم يعهد منه الكتابهٔ طول حياته، لها تأثير غريب فى المجتمع ما لا يكاد يخفى على الخبير بل توجب حسم اى شك و شبههٔ من أرباب الضلالهٔ و الغوايهٔ و لذا قال صلّى اللّه عليه و آله:

ان بعد الكتابهٔ لن تضلوا بعدى أبدا، و قد شعر بذلك من لم يؤمن باللّه طرفهٔ عين ابدا و ابرز كفره و قال فيما قال. و جنى جنايهٔ عظيمهٔ فاضل الأمهٔ الإسلاميهٔ فاوقعهم فى الضلالهٔ و الغوايهٔ فلم يزالوا و لا يزالون فيها الى ان يظهر قطب فلك دائرهٔ الإمكان بقيهٔ اللّه فى

أرضه جعلنى اللّه من كل مكروه فداه اللهم اجعلنا من أنصاره و أعوانه و الذابين عنه و المستشهدين بين يديه.

و منها: البصر

اشارة

قال المحقق فى الشرائع: و فى انعقاد قضاء الأعمى تردد و خلاف أظهره انه لا ينعقد لافتقاره الى التمييز بين الخصوم و يعذر ذلك مع العمى الا فيما يعمل.

توجيه اعتبار البصر و دفعه

و قد يوجه بأن الأعمى لا تنفذ شهادته فى بعض القضايا كالشهادة على الزنا و القاضى تنفذ شهادته فى الكل، و افتقاره الى مشاهدة الغرماء للحكم على أعينهم و ان البصر طريق الى المحسوسات التى يحتاج إليه القاضى.

و فى الرياض: «مع اشتراط المعرفة بالكتابة يستلزم اشتراط البصر كما نبّه عليه فى التنقيح قال استدلالا بالملزوم على اللازم فتدبر» «۱».

و حيث ان المعتبر فى القضاء معتبر فى الفتوى فيعتبر البصر فى مرجع الفتوى

---

(۱) رياض المسائل ج ۲/ ۲۹۰.

....

و فيه: انه لم يقم دليل على اعتباره فى القضاء إلا إذا توقف القضاء عليها.

مع انه يمكن الفصل و تعيين المدعى و المدعى عليه بالبينة و نحوها، و عدم نفوذ شهادة الأعمى فى بعض الموارد لو تم فإنما هو لأجل توقف الشهادة على الزنا مثلا على الرؤية و لا يكاد يحصل بدون البصر، و قد عرفت عدم اشتراط الكتابة فضلا عن لازمه.

و على تقدير تماميته فى القاضى بلحاظ أمر اعتبارى لا دليل على الملازمة بين القضاء و الفتوى فلم يقم دليل على اعتبار البصر فى مرجع الفتوى.

و منها: ان لا يكون معوج السليقة منحرفا عن الطريقة القويمة. توجيه اعتباره و تبيين المراد منه

قيل: «ان الوجه فى اعتباره هو ان الاعوجاج آفة للحاسة الباطنة فكما أن الحاسة الظاهرة ربما تصير مئوفة مثل ان يكون بالعين آفة يدرك الأشياء بغير ما هى عليها، أو بالذائقة، أو غيرهما كذلك، و الاعوجاج قد يكون ذاتيا كما ذكر، و قد يكون كسبيا باعتبار العوارض، مثل سبق تقليد أو شبهة أعجبته غفلة، فان الحاسة تصير حينئذ مئوفة كالأول كما لا يخفى مثلا الذائقة ربما تصير مرا بالعوارض فكل شىء تذوقه تجده مرا و قس عليه سائر الحواس.

و طريق معرفة الاعوجاج، العرض على إفهام العلماء المعروفين بالاستقامة و حسن السليقة و اجتهاداتهم فان وجد فهمه و اجتهاده موافقا لطريقتهم فليحمد اللّه و يشكره و ان وجده مخالفا لفهمهم فليتهم فليتهم نفسه، كما ان من كانت حاسة من حواسه الظاهرة مئوفة يرجع

الی اولی الحواس السليمة ليقيس سلامة حواسهم حاسته حتی يميز سقمها عن سلامتها، و لكن ربما يلقی الشيطان فی قلبه ان موافقة الفقهاء تقليد لهم و هو حرام فلا بد من المخالفة حتی يصير الإنسان مجتهدا فاضلا، و هذا غافل لا يعلم ان هذا من غرور الشيطان و ان حاله حال ذی الحاسة المؤفة الذی يلزم عليه الرجوع الی ذی

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۷۴

....

الحاسة السلمية» «۱».

أقول: غاية ما يمكن ان يقال فی اعتباره هو انصراف الأدلة عن مثل هذا الشخص و عدم ثبوت بناء العقلاء علی المراجعة بمثل هذا الشخص فی مهام أمورهم.

و لكن حيث ان اعوجاج السليقة ذات مراتب لا ينبغی الإشكال بعدم مضرية بعض مراتبها، و لا يكون منشأ لانصراف الأدلة عنها، و لم يثبت عدم البناء من العقلاء علی المراجعة إليه كما لا يخفی.

و بعض مراتبه الخارجة عن طور الاجتهاد المتعارف المتلقاة يدا بيد لا يبعد دعوی انصراف الأدلة عنه و عدم ثبوت بناء العقلاء علی المراجعة بمثله.

و بعض مراتبه مما يشک فی ذلک، فمع الشک فی تحقق البناء فی مثله و الشک فی شمول إطلاقات الأدلة لمثله فالأصل يقتضی عدم اعتباره و عدم حجيته لما قلنا ان الشک كلما يرجع الی مقام الحجية و الاحتجاج فالأصل عدم صحة الاحتجاج فتدبر و اغتنم.

و منها: ان لا يكون بليدا لا يتفطن بمعضلات المسائل و الدقائق و يقبل كلما يسمع و يميل مع كل قائل. توجيه اعتباره و تبيين المراد منه

يقال فی وجه اعتباره: «انه لا بد لمرجع الفتوی من حذاقة و فطنة يعرف الحق من الباطل و يرد الفروع إلی الأصول، و يدری فی كل فرع انه من أی أصل يؤخذ و يجری مسائل الأصول فی الآيات و الاخبار» «۲».

أقول: لا اعلم وجها لاعتباره بعد اعتبار ملكة الاجتهاد فی مرجع الفتوی لان من كان بليدا لا يكاد يهتدی إلی الغوامض و المسائل و الدقائق و يقبل كلما سمع كيف يكون مجتهدا فلا يكون اعتباره أمرا زائدا علی اعتبار الاجتهاد كما لا يخفی.

---

(۱) مدارک العروة للعلامة البيارجمندی ج ۱/ ۸۶.

(۲) مدارک العروة ج ۱/ ۸۸.

الدر النضيد فی الاجتهاد و الاحتياط و التقليد، ج ۱، ص: ۴۷۵

....

نعم من لا يكاد يهتدی إلی غوامض المسائل المشكلة و دقائقها و لكن يعرف و يهتدی إلی المسائل التی ليست بتلک الغموضة فيكون مجتهدا متجزيا، و قد تقدم جواز تقليد المتجزی إذا صدق عليه عنوان الفقيه، و العارف بالأحكام و الناظر فی الحلال و الحرام، فيصح تقليده فيما اجتهد و استنبط.

فتحصل ان اعتبار عدم البلادة إما يرجع الی عدم كونه مجتهدا، أو الی عدم كونه مجتهدا مطلقا، فلا وجه لجعله شرطا مستقلا فی مرجع الفتوی.

و منها: ان لا یکون جریئا غایة الجریة فی الفتوی

اشارة

کبعض الأطباء الذین هم فی غایة الجریة فتری وقوع تلفات کثیرة من آرائهم بخلاف المحتاطین منهم کما لا یخفی.

توجیه اعتباره و تبیین المراد منه

و بالجملة وقوع المتجری فی الفتوی فی خلاف الواقع کثیر بخلاف من احتاط منهم فینبغی اعتبار عدمه «۱».
أقول: زیادة الجریـة ان کانت لغلبة الحذاقة و کثرة المزاولة، و الممارسة، فان لم یکن موجبة لتعین الأخذ برأیه فلا أقل لا تکون قادحة الا ان یرجع الی اعوجاج السلیقة و الانحراف عن الطریقة المألوفة و قد عرفت الحال فی اعتباره.

و منها: ان لا یکون مفرطا فی الاحتیاط توجیه اعتباره و بیان المراد منه

قد یقال بأنه لا بد و ان یکون المفتی متعارفا فی الإفتاء بالاحتیاط فإن الإفراط فی الاحتیاط قد یخرب الفقه کما شاهدناه من کثیر ممن أفرط فی الاحتیاط، بل کل من أفرط فیه لم تر له فقها لا فی مقام العمل لنفسه و لا فی مقام الفتوی لغیره «۲».
أقول: ان کثرة الاحتیاط ان کان لأجل التورع و التقوی و عـدم الجریـة علی الانتساب الی اللّه تعالی، و الرسول، و أئمة الهدی صـلوات اللّه علیهم ما لم یطمئن به

---

(۱) مدارک العروة ج ۱/ ۸۸.

(۲) مدارک العروة ج ۱/ ۸۸.

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۷۶

....

فهو ممدوح و ان کان العمل بفتواه موجبا للصعوبة کما هو دأب شیخنا العلامة الأنصاری (قدس سره) علی ما حکی.
نعم ان کان الاحتیاط لقلة الباع و البضاعة و عدم النیل الی مغزی المسئلة فلا یکون شرطا زائدا علی الاجتهاد.

و منها: ان لا یکون متسرعا فی الفتوی توجیه اعتباره و دفعه

لعل وجه اعتباره هو انصراف الأدلة عن مثل هذا المجتهد و وقوعه فی خلاف الواقع کثیرا.
و لکن لا وجه له فان التسرع فی الفتوی ان کان لحـدة ذهنه و قوة ذکائه و وقوفه علی الدقائق بسـرعة، فلو لم یکن موجبا لتعین الأخذ بفتواه فلا یقل عن آراء من یکون دونه فی الحذاقـة و الذکاء و ان کان لعدم مبالاته بالشـریعة و عدم خوفه من هول المطلع فیکون غیر عادل، و قد عرفت اعتبار العدالة کما لا یخفی فلا یکون شرطا زائدا.

و منها: ان لا یکون حسن الظن بارائه.

اشارة

بحیث یکون معجبا بنفسه فی العلمیات بحیث یصده ذلک عن البحث و التنقیب و الغور و الدقة و اعمال النظر فی مستند الحکم.

توجیه اعتباره و تبیین المراد منه

و بالجملة لا- یکون مستبدا برأیه مع قصور باعه فربما تری کثیرا من طلبة العلم فی ابتداء أمرهم فی نهایة قصور الباع و فقدان الاطلاعات اللازمة، و مع ذلک یستبدون بارائهم القاصرة و یخطئون آراء المجتهدین و خبراء الفن و یطعنون علیهم و ینکرون علیهم أشد الإنکار.

أقول: إعجاب المرء بنفسه قبیح و ربما یؤدی الی عدم الغور فی مغزی المسئلة و لا یجتهد فیها کما ینبغی فإذا یکون ناقص الاجتهاد فهو غیر مجتهد و غیر مستفرغ فی المسئلة کما ینبغی، و ربما یؤدی إعجاب المرء بنفسه و رأیه إلی هتک الغیر و إهانته فهو لا یکاد یصدر ممن له ملکة العدالة، و من لا عدالة له لا یبالی بما یقول و لا یحفظ

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج ۱، ص: ۴۷۷

....

لسانه و قلمه بما یجری علیها. و یهتک العلماء و المجتهدین عصمنا اللّه و إیاکم من شرور أنفسنا، و ربما یستلزم إعجاب المرء بنفسه صیرورته عنودا لجوجا فتری بعض المعجبین بارائهم و فتویهم یسیئون الأدب بآراء غیرهم و أحکامهم و ینکرون بعض البدیهیات و الواضحات و یرونه خلاف البداهة.

تذکرة

و لیعلم انه ینبغی اعتبار حسن السلیقة فی الاجتهاد و عدم الانحراف عن طریقة المشهور قدیما و حدیثا مهما أمکن و عدم الاستبداد بارائه و لا یری لآرائه المخالفة لهم فضلا و مزیة.

و عن بعض الأعلام قدس ان العلمیة و الحذاقة فی الفقه هی معرفة الآراء المشهور و مستندات فتاویهم و معرفة ظرائف آرائهم و توجیهها بنحو مقبول لا التفرد بالفتوی و اتخاذ طریقة جدیدة علی خلافهم.

و لا یخفی ان الفتاوی المشهورة غالبا مطابقة للاحتیاط الذی أمرنا باتّباعه، و قلما یوجد انحراف المشهور عن جادة الشریعة، فلا بد للمتدرب و من فی طریق الاجتهاد ان یقصّر همه فی معرفة آراء المشهور و التدبر فی مستندات آرائهم و لا یمیل عن آرائهم مهما أمکن زعما منه ان موافقتهم نحو تقلید لهم و هو غیر جائز، بل لا بد لإثبات اجتهاده و فضله من مخالفتهم عصمنا اللّه و إیاکم عن مزال الاقدام و اللّه ولی العصمة.

تبصرة

و لیعلم ان الشرائط التی ذکرناها من کون المجتهد رجلا- عادلا- و طاهر المولد الی غیر ذلک انما هی بالنسبة إلی رجوع الغیر الی

المجتهد و تقلیده و اما بالنسبهٔ إلی عمل نفسه فلا اشکال و لا خلاف فی عدم اشتراط شیء منها لان اجتهاد کل أحد حجهٔ له و علیه و ان کان فاسقا غیر طاهر المولد أو أمریهٔ بل کما أشرنا لا یجوز له تقلید الغیر خصوصا إذا خالفه فی الرأی، لأنه فی صورهٔ الموافقهٔ فی الرأی یکون من

الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ج۱، ص: ۴۷۸

....

رجوع العالم و ما حصله الی التعبد برأی الغیر و هو کما تری، و فی صورهٔ المخالفهٔ من باب رجوع العالم الی الجاهل لان المجتهد مخطا فی زعمه.

هذا أخر ما تیسر لنا إیراده فی هذا الجزء، و کان من نیتنا حال الطبع إیراد جمیع ما یتعلق بفروع تقلید العروهٔ الوثقی فی جزء واحد، و لکن بلحاظ ضیق نطاق الجزء، و سهولهٔ الحمل، و اشارهٔ بعض خبراء الطبع و النشر بدئ لنا ذکر بقیهٔ ما یتعلق بفروع التقلید فی جزء أخر.

و کان الفراغ من طبع هذا الجزء فی شهر رمضان المبارک من شهور ۱۴۱۲ هجریهٔ قمریهٔ علی مهاجرها أفضل صلاهٔ المصلین.

نسئل اللّه من فضله ان یوفقنا فی القریب العاجل لطبع الجزء الأخر من (در النضید) اوله قوله (قدس سره) مسئلهٔ ۲۳- العدالهٔ عبارهٔ عن ملکهٔ. ثم طبع سائر الاجزاء من شرحنا المبسوط علی الکتاب القیم (العروهٔ الوثقی) و الحمد للّه أولا و آخرا.

کتبه بیمناه الداثرهٔ الراجی رحمهٔ ربه أقل خدمهٔ فقه أهل البیت علیهم السّلام السید محمد حسن المرتضوی اللنگرودی ببلده قم المحمیهٔ عش آل محمد، و حرم أهل البیت علیهم السّلام و اسئل اللّه تعالی العفو عما مضی، و التوفیق للعمل بما یحبه و یرضی.

لنگرودی، سید محمد حسن مرتضوی، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید، ۲ جلد، مؤسسه انصاریان، قم - ایران، اول، ۱۴۱۲ ه ق

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ ُبنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع " القائمیّة " الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله " الشمس آبادی " – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابِذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لَم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز " القائمیّة " للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و

عموم الناس إلى التّحَرّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى" القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى

بالقائميّـة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سـماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.


مرکز القائمیه اصفهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریة
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹